This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BL
220
.R76

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,
1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

W. Reuter. Aurich. Jrg. 25 Nov. 1848, gelesen 16–29 Mai 1849, Aarb. 23–29 Juli 1849.

Rec. in H. R. Repert. 1849 Nov. Hft. 2104 ff.

Diedermann, Unsere jungheglsche Weltanschauung oder die so genannte neueste Pantheismus. Allen Denkenden J. P. Romang's gewidmet. Zürich, Schulthess. 1849.
24 sgr.

Romang, Ueber wichtige Fragen der Religion. Reden an die Gebildeten unter dem Volke. Heidelberg, Winter. 1870.
2 ℛ 15 gr.

Morris Library.

G. S. Morris

Der neueste Pantheismus,

70090

oder die

junghegelsche Weltanschauung,

nach ihren

theoretischen Grundlagen und praktischen Consequenzen.

Allen Denkenden gewidmet,

von

J. P. Romang.

Bern,
Stämpflische Verlagshandlung.
1848.

Zürich,
Friedrich Schultheß.
1848.

Vorrede.

Kaum habe ich eine andere Arbeit mit geringerer Befriedigung aus den Händen gegeben, also hätte ich wohl Urſache, mich über ihre Veranlaſſung auszuſprechen. Allein es gibt auch Gründe, dieß nicht ausführlich zu thun. Die allgemeine Wichtigkeit der verhandelten Gegenſtände könnte wohl zur Rechtfertigung eines ſolchen Unternehmens geltend gemacht werden. Nur das allgemeine theoretiſche Intereſſe der Sache, und was jenſeits des Rheins auch in praktiſcher Beziehung geſchieht, hätte mich indeſſen nicht dazu bewegen können. Andere, durch ihre Stellung mitten in den Bewegungen der Zeit, durch Wiſſen und Geiſteskraft befähigtere Männer hätten mehr Beruf und Pflicht, als ich, den Verirrungen der deutſchen Speculation und der Bildung des Zeitalters ſich entgegenzuſtellen. Seit etlichen Jahren hat ſich aber gezeigt, daß, ohne Zweifel eben, weil ihnen in Deutſchland ſtärkere Schranken entgegenſtanden, die Verbreiter der junghegelſchen Doctrin hauptſächlich die deutſche Schweiz zu ihrem nächſten Miſſionsgebiet auserſehen hatten, und dort ihre Lehren unmittelbarer

in's Leben einzuführen ſuchten. Seit mehr als drei Jahren war mir auch ſchon die Machination bekannt, durch welche an der Hochſchule zu Bern ein Neſt des Junghegelthums angelegt werden ſollte. Dieß veranlaßte mich dann, weil auch in der Schweiz, mit Ausnahme des Herrn Prof. Dr. Ebrard in Zürich, die, welche mehr Beruf und Pflicht zur Gegenwirkung gehabt hätten, fortwährend ſchwiegen, oder gar die Invaſion indirect begünſtigten, ſchon im Spätjahr 1845 einen Verſuch zur Enthüllung der Geiſtesrichtung dieſer Schule zu machen, über welchen ich nur bemerke, daß es dabei nicht nur um eine litterariſche Klopffechterei zu thun war, ſondern um den praktiſchen Zweck, die Begründung der junghegelſchen Colonie in Bern zu hintertreiben. Deßwegen wurde ein Ton angeſchlagen, welcher bei der herrſchenden Indolenz und Schüchternheit weniger überhört werden zu ſollen ſchien. Ich bin auch fortwährend überzeugt, ohne Verhinderungen von einer Seite her, wo ſie am wenigſten mir hätten entgegentreten ſollen, würde dieſer Zweck erreicht worden ſein. Die gehörige und rechtzeitige Darlegung des Sachverhaltes vor denen, welche hätten aufgeklärt werden ſollen, wurde mir aber unmöglich gemacht durch die, welche mich gerade am erſten zu unterſtützen den Beruf gehabt hätten. Die Machination erreichte ihr Ziel in der Berufung Zellers, mit welcher erſt die Einniſtung bedeutſamer und folgenreicher geworden iſt. Ich fühle mich indeſſen gedrungen, auch hier die Ueberzeugung auszuſprechen, daß ohne Zweifel die Mehrzahl der Berufenden damit nichts zu thun meinten, was ich, von meinem Stand-

punkt aus, mißbilligen dürfte, denn der Name Zellers hatte nicht die allbekannte Bedeutung, wie der von Strauß. Bei der zu spät eintretenden Opposition war ich, wie man in den nähern Kreisen wohl genug weiß, mit fast allem, was geschah, nicht einverstanden, und betheiligte mich auf meine Weise nur aus Indignation über ganz Andere, als die Berufenden, und hauptsächlich, weil ein gänzliches Schweigen desjenigen, der zuerst gesprochen, den Schein einer unlöblichen Klugheit würde gehabt haben. Gerade, daß ich jetzt die Verhandlung wieder aufnehme, sollte als Beweis anerkannt werden, daß es mir um eine politische Agitation nicht zu thun war, wie ich denn mitten in derselben öffentlich aussprach, daß ich nichts Gutes davon hoffe.

Ich nehme die Verhandlung nochmals auf, nicht aber, um mich in den nächsten Kreisen für das Frühere zu rechtfertigen. Allerdings zwar mögen einige achtungswerthe Männer, die zum Theil in öffentlicher Rathsverhandlung gegen mich aufgetreten sind, an mir irre gemacht worden sein, und ich hoffe, daß diese nun auch die gegenwärtige Schrift berücksichtigen werden. Im Ganzen aber sind meine Tadler Leute, für die auch diese Darstellung der Sache verloren ist. Die Mißbilligung von ihrer Seite kümmert mich auch wenig; möchte ich nur gesichert sein vor Beeinträchtigung, nicht um dieser Sache willen gleichsam außer dem Gesetz erklärt.

Allein meine bisherige Opposition war zu ungenügend, daß ich mit Ehren die Sache liegen lassen könnte, zu ungenügend, um auf dem Felde wissenschaftlicher Erörterung, wo einzig

der Streit gehörig durchgefochten werden kann, eine rechte Wirkung zu machen. Früher wünſchte ich nur die Aufmerkſamkeit der Theologen auf den Gegenſtand hinzulenken, daß dann, wo möglich, die gar zu entſchiedene Begünſtigung durch die Staatsgewalt zur rechten Zeit und auf die geeigneteſte Weiſe abgewehrt werden könnte. Dieß Letztere iſt nun in der Hauptſache mißlungen. Vielleicht jedoch dürfte für die Zukunft immer noch etwas ausgerichtet werden. Für die geiſtige Gegenwirkung auf dem Gebiete des denkenden Bewußtſeins überhaupt iſt es jedenfalls auch jetzt nicht zu ſpät; vielmehr iſt dazu die Aufforderung und Pflicht nur größer, nachdem die Gegner äußerlich ſo entſchieden gewonnen, ſo ſehr unter uns feſten Fuß gefaßt haben.

Handelte es ſich nur um den Gegenſatz der ehemaligen autoritätsmäßigen Ueberzeugung, wie ſie unter uns z. B. von den Urhebern der Agitation gegen Zeller vertreten wird, und der freiern neuen Bildung überhaupt, ſo hätte ich mich in dieſe Sachen nie eingelaſſen, da ich, obſchon niemals andern Tendenzen huldigend, als den hier verfochtenen, nie verhehlt habe, wie ich mehr der letztbezeichneten Bildung angehöre, als der erſtern. Nach meiner tiefſten Ueberzeugung iſt aber hier eine Verirrung, ein Auswuchs, ein Verderbniß der neueſten Bildung. Deßwegen erlaubte ich mir mitten im Zeller-Lärm die faſt thörichte Aeußerung, „ich wäre bereit, vor Gelehrten und Ungelehrten die Ueberzeugung zu verfechten, die junghegelſche Lehre und Geiſtesrichtung gefährde, wenn auch nicht bei jedem Einzelnen unter den Höhergebildeten, doch im Gan-

zen, so entschieden die tiefsten Grundlagen aller lebendigen Religiosität und Sittlichkeit, daß ein besonnener Staatsmann, der sie genauer kennte, ihrer Verbreitung unter dem Volke nur mit Besorgniß zusehen würde." Der mehr infolge der oben angedeuteten Umstände, als aus thörichtem Uebermuth hingeworfene Handschuh ist nun von keinem Ritter eigentlich aufgehoben worden. Die gehörige Untersuchung der Sache ist aber dennoch gewiß nicht überflüssig, und weil, obschon es zugesagt worden ist, von Andern keine Anstalt dazu gemacht wird, so finde sie denn hier Statt.

Die Einimpfung dieses uns fremden Stoffes muß wohl überhaupt in der Schweiz, jedenfalls in dem ächt uechtländischen bernischen Volksstamm, schädlicher wirken, als in den Kreisen des reichhaltigsten Bildungslebens einer deutschen Universitätsstadt. Denn dort stehen dieser Partei ganz andere geistige Mächte gegenüber, bei uns aber wird die Doctrin vermöge der geistigen Eigenthümlichkeit der Leute und der immer mehr vorherrschenden Oberflächlichkeit der Bildung nicht gehörig verarbeitet werden. Deßwegen ist die Gegenwirkung innerhalb des Kreises der Denkenden und auf dem Wege der ruhigen Erörterung für uns in der Schweiz gewiß nicht überflüssig. Dieses Bedürfniß mehr noch, als die persönliche Stellung, in welche ich hineingerathen war, veranlaßte mich zur Ausarbeitung dieser Schrift unter dem Druck der störendsten Verhältnisse des Hunger- und Kriegsjahres, und aus diesem nämlichen Grunde wird sie jetzt herausgegeben in einer Zeit, wo, unter dem Drange der ungeheuersten europäischen Ereig-

niſſe noch weniger auf große Berückſichtigung gehofft werden kann.

Auf eine ſchnelle und große Wirkung ſelbſt unter dem denkenden Publicum könnte es übrigens auch in einem günſtigern Zeitpunkte bei einer ſolchen Schrift nicht abgeſehen ſein. Dieß iſt auch gleichgültiger. Die Einniſtung hat in verſchiedenen Cantonen Statt gefunden. Es käme jetzt darauf an, daß der ſtillen Wirkung eine ſtille Gegenwirkung entgegentreten möchte, und zwar, ohne die Maſſen zu behelligen, in den Kreiſen der Denkenden.

Nicht die letzte und geringſte Wirkung wäre ich geneigt mir zu verſprechen bei meinen Gegnern ſelbſt — bei den eigentlich wiſſenſchaftlichen Vertretern der Schule, wenigſtens bei ſo ehrenwerthen Feinden, wie Biedermann, von denen Wunden zu empfangen, wie ihnen zu geben, abgeſehen von den Wirkungen der Sache für Andere, vergnüglicher iſt, als mit Manchen die angebliche Gemeinſchaft der Liebe. Sie werden ſich freilich nicht für überwunden bekennen. Doch werden ſie geſtehen, daß ſie nicht ganz umſonſt ſo oft verlangt haben, man ſolle ihnen doch vor dem wiſſenſchaftlichen Forum entgegentreten. Sie werden mir nicht vorwerfen, daß ich nicht im Stande geweſen ſei, ſie zu verſtehen, oder daß ich ihre Lehre entſtellt habe. Wohl auch werden ſie von dieſer gegenwärtigen noch mehr, als von der frühern Oppoſition Veranlaſſung nehmen, behutſamer zu ſein in der Darſtellung und Verbreitung der am leichteſten ſchädlich wirkenden Lehren. Und ſchon damit wäre etwas gewonnen.

Die Unbefriedigung, mit welcher ich die Schrift aus den Händen gebe, geht aber hervor nicht nur aus der geringen Aussicht auf recht erfreuliche Wirkung, sondern hauptsächlich aus dem Gefühl ihrer Unvollkommenheit. Hätte ich nur mit meinen gelehrten Gegnern verhandeln wollen, so würde ich der Schrift eine andere Gestalt gegeben haben. Ich wünschte aber auch den weniger Gelehrten verständlich und nützlich zu sein. Und nun werden die Einen meine Arbeit zu wenig wissenschaftlich nennen, die Andern zu wenig verständlich. Ich fühlte die Schwierigkeit meines Unternehmens gut genug, wollte aber lieber, mir entgegengesetzten Tadel zuziehen, als auf das Wünschenswertheste ganz verzichten.

Zwei Classen denkbarer Leser möchte ich gerne vor Andern hier die Schrift noch mit einigen Worten zueignen — der gebildetern nicht akademischen Lehrerschaft, und dann auch den Studirenden, vielleicht darf ich ohne Anmaßung sagen, überhaupt in der Schweiz, vornehmlich aber in Bern.

Wenn die Erstern doch überzeugt sind, auf einer Stufe zu stehen, daß es ihnen zukomme, über die wichtigsten Bildungsangelegenheiten, und namentlich über die Lehre der Kirche, abzuurtheilen, so ist ihnen zuzumuthen, daß sie sich auch die Schwierigkeiten einer solchen Lectur gefallen lassen. Auch den Muth sollten sie doch wohl haben, die Schrift auch eines solchen Mannes zu lesen, die Selbstständigkeit des Geistes, sich zu der selbst bei einem solchen gefundenen Wahrheit zu bekennen. Jedenfalls ziemte es sich, daß sie nicht ohne Wei-

teres behaupteten, Bildung und Fortschritt führen nothwendig zu der Strauß-Zellerschen Lehre, und mit Waffen der Wissenschaft könne diese unmöglich bestritten werden.

Und den Studirenden auf unsern Hochschulen, die eben der Kleinheit dieser Anstalten wegen leichter in einseitige Richtungen hineingezogen werden, ist wenigstens im Allgemeinen anzurathen, ehe sie sich dem neuhegelschen Pantheismus hingeben, auch Gegenschriften zu berücksichtigen. Unter diesen aber wird ihnen die gegenwärtige wenigstens genannt werden dürfen. Diese Widmung freilich erlaube ich mir nicht ohne eignes Widerstreben. Sie wird von Vielen zurückgewiesen werden. Die zur Schule Gehörenden unter den Docenten und den Geistlichen werden ihnen natürlich meine Arbeit nicht als sehr beachtenswerth darstellen, und auch Andere, die gar nicht sonderlich speculative Leute sind, sondern sich als Vertreter des kirchlichen Glaubens darstellen, werden sie ihnen nicht sehr empfehlen. Sie müssen, um auf andere Rücksichten nicht hinzudeuten, für den Ruf der Wissenschaftlichkeit und Geistesfreiheit sorgen, was sich für Gewisse nicht am schwersten macht durch einiges Anschließen an die junghegelschen Eminenzen. Hingegen bin ich gutmüthig genug, anzunehmen, es finde sich vielleicht hier und da ein Vater, der seinem Sohne anrathen dürfte, neben dem, was er in gewissen Collegien hört, auch dieses Büchlein zu lesen.

Unter den angegebenen Veranlassungen, ohne Lust und ohne Liebe, ist die Schrift entstanden und wird denn, weil eigentlich eine Gelegenheitsschrift, die nicht zu lange nach dem

urſprünglich veranlaſſenden Zeitpunkt erſcheinen ſollte, jetzt ausgegeben in einer Zeit, wo kaum eine weniger abſtracte litterariſche Erſcheinung beachtet zu werden hoffen darf. Um ſo eher iſt es wohl zu entſchuldigen, wenn ſie in einer ſolchen ſpeciellen Widmung denen dargeboten wird, die ſich einſeitiger oder vielſeitiger jedenfalls mit ſolchen Fragen beſchäftigen, die auch ſelbſt in dieſer Unruhe der Zeit zu ſolchen Betrachtungen Ruhe zu finden wiſſen, da es ihre Berufung iſt, zu wohlbegründeten Ueberzeugungen zu gelangen, nicht nur über die äußern Erſcheinungen des Augenblicks, ſondern über die wichtigſten Fragen für die ſittlich-religiöſe Bildung der nächſten Generationen.

Ich übergebe ſie dem Publicum, oder, wenn dieſes, ſelbſt in den hier näher bezeichneten Claſſen, ſie nicht berückſichtigt, übergebe ich ſie wenigſtens meinen Feinden — nach meiner in den meiſten Beziehungen vorherrſchenden Stimmung — wie ohne Hoffnung, ſo ohne Furcht — im Bewußtſein, daß, wenn mir nicht vergönnt iſt, etwas Gutes damit zu wirken, ich doch ein Zeugniß damit hinſtelle, wie ich einem weitausſehenden Verderbniß zu wehren ſuchte, zu einer Zeit, wo ſo Viele um augenblicklichen Vortheils willen, oder aus unmännlicher Muthloſigkeit, ſo Manches ſchweigend geſchehen laſſen, das gegen ihre Ueberzeugung ſtreitet.

Doch möchte ich durch dieſe Bemerkung namentlich die Geiſtlichen nicht zu Unbedachtſamkeiten veranlaſſen, bei welchen der Muth eben ſo nachtheilig wirken kann, als die Feigheit. Nach meiner Meinung hätten viele in der Zeller-Bewegung

eine kräftigere Ueberzeugung, eine höhere Rückſichtloſigkeit an den Tag legen, in die Agitation aber keine ſich ſo weit einlaſſen ſollen, wie einige gethan haben. So würde zwar die Hauptangelegenheit den nämlichen Verlauf genommen, die Geiſtlichkeit aber vor Günſtigen und Ungünſtigen ihre Ehre beſſer gewahrt, und damit den Grund eines Anſehens gelegt haben, welches auch in dem früher oder ſpäter nothwendig eintretenden amerikaniſchen Zuſtande, ſoweit bei den Bevölkerungen noch religiöſes Intereſſe vorhanden iſt, unangetaſtet bleiben würde, und worauf einzig ſich eine wahre Kirchenorganiſation für die Zukunft gründen könnte. Namentlich in dieſer Sphäre iſt es bei mir nicht auf eine unruhige und vorübergehende, ſondern auf eine ſtille und dauernde Wirkung abgeſehen. Je allſeitiger aber man die menſchlichen Dinge erwägt, deſto mehr wird man anerkennen des Propheten Wort: Verflucht iſt der Mann, der ſich auf Menſchen verläßt.

Inhalt.

Seite.

Einleitung 1

Erſter Theil.

Darſtellung und Würdigung des neuern Pantheismus.

Vorbemerkung 20

I. Der Pantheismus als allgemein abſchließende Form des modernſten Bewußtſeins 20

II. Würdigung der pantheiſtiſchen Anſicht nach ihren theoretiſchen Grundlagen 33

III. Das Einzelne und das All 67

IV. Dieſſeits und Jenſeits, Zeitliches und Ewiges 77

V. Allgemeine Stellung der ſittlichen Dinge im Syſteme des Pantheismus 91

VI. Der Pantheismus und die Religion 112

VII. Die pantheiſtiſche Lehre als Grundlage des ſittlich-religiöſen Volkslebens 152

VIII. Die ſocialen Conſequenzen der pantheiſtiſchen Denkweiſe . 166

Zweiter Theil.

Gegenſatz zur pantheiſtiſchen Lehre in einigen Hauptſtücken.

Vorbemerkung 179

I. Der Gottesglaube 181

II. Die Vorſehung und das Wunder 200

Seite.

III. Schuld und Verſöhnung 213
IV. Die Unſterblichkeit oder zeitliches und ewiges Leben . . 227
V. Ergebung und Hoffnung, Entſagung und Liebe 234
VI. Chriſt und Philoſoph, oder freie Wiſſenſchaft und geſchichtliche Autorität 241
VII. Von zukünftigem Kirchenthum 252

Einleitung.

Je nach der Natur und dem Zweck einer Schrift ist gleich von vorn herein die entsprechende Stellung zu derselben einzunehmen. Diese aber ist eine wesentlich andere für eine Arbeit, welche sich zur Aufgabe macht, das Wissen für die bereits Wissenden zu fördern, und eine andere, wenn die Ergebnisse der Wissenschaft in's Leben eingeführt, oder die in den nicht eigentlich wissenschaftlichen Kreisen der gemeinhin Gebildeten, unter den Einflüssen der Zeit überhaupt, und namentlich aus mancherlei Bruchstücken ächter und unächter Wissenschaft, sich erzeugende Meinung oder Vorstellungsweise vom Standpunkte der Wissenschaft aus, jedoch unter sorgfältiger Berechnung auf die nicht streng Wissenschaftlichen, berichtigt, vollständiger aufgeklärt und gehörig festgestellt werden soll.

Zu dieser letztern Art nun gehört die gegenwärtige Arbeit. Und wenn es ihr einigermaßen gelänge, in Hinsicht auf ihren Gegenstand, den Pantheismus, dem gebildeten Bewußtsein überhaupt das hier Angedeutete zu leisten, so bedürfte sie wohl keiner weitläufigen Rechtfertigung. Denn ein Bedürfniß gründlicherer Aufklärung, vielfacher Berichtigung und sicherer Feststellung ist für das sogenannte gebildete Bewußtsein unzweifelhaft vorhanden in Beziehung auf die allgemeine Weltanschauung, welche mit dem Namen Pantheismus bezeichnet zu werden pflegt.

Der Bildungszustand unserer Zeit, im ganzen Bereiche der weiter fortgeschrittenen europäischen Bildung, ist ein sehr

eigenthümlicher, so sehr, daß keine frühere Epoche der Weltgeschichte ihm einen ganz ähnlichen an die Seite zu stellen hat. In eine Abschätzung der verschiedenen Bildungszustände gegen einander brauchen wir uns hier nicht einzulassen. Diese dürfte überhaupt einem menschlichen Verstande jederzeit zu schwer bleiben. Es würde nämlich nicht nur auf die Summe der auf das äußerliche Dasein bezüglichen Verstandeseinsichten bei den Einzelnen zu sehen sein, sondern wahrlich eben so sehr auf das nicht seinem schlechtesten Theile nach in gefühlsmäßiger, oft ganz instinctiver Weise sich darstellende sittliche Wesen, und zwar nicht sowohl in den vereinzelt gefaßten Individuen, als in ganzen vollständigern Lebensgemeinschaften. Bei einer solchen Beurtheilungsweise möchte sich aber für den, welcher derselben fähig wäre, mancher frühere Bildungszustand nicht werthloser erweisen, denn mancher andere, der weit mehr Bücher, Zeitschriften, Schulen und raisonnirende Subjecte aufzuweisen hat. Sogar in theoretischer Hinsicht ist der Fortschritt der Menschheit vielleicht, wenn eben das Leben der Menschheit in der organischen Entwickelung der Volksgestaltungen in's Auge gefaßt würde, nicht so glänzend, wie man gern annimmt. Dasjenige Volksleben würde jedenfalls die höhere, edlere Entwickelung des menschlichen Daseins darstellen, welches in seiner Ganzheit von großartigern Ideen durchdrungen, von einem mächtigern sittlichen Geiste beherrscht wäre; und unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, ist, wenn wir von jenen Zeiten allerdings besser nicht sprechen, aus welchen sich die staunenerregenden Bauwerke der für uns vorgeschichtlichen Periode erhalten haben, doch die Zeit, welche die christlichen Münster und Dome hervorgebracht hat, wahrscheinlich nicht geringer zu achten, als das Zeitalter der Fabriken, der Eisenbahnen und Dampfbewegung.

Indessen, nicht nur einzig in seiner Art, sondern eben so sehr, als jeder frühere, von der ausgezeichnetesten Bedeutung, ist nichts desto weniger der gegenwärtige Bildungszustand. Eine solche Menge weltverständiger Begriffe und Einsichten ist nie unter den Menschen verbreitet gewesen, nie fühlten sich

die Einzelnen in so großer Anzahl zum Denken angeregt. Ob zu einer äußerlichen materiellen Gleichstellung der Menschen, ungeachtet der Sclavenemancipationen, der Proclamation der Menschenrechte, der Aufhebung aller frühern Ständeunterschiede und gesellschaftlichen Schranken, sich die Zeit so sehr anlasse, ist eine nicht so leicht zu entscheidende Frage. Wenigstens müßten dann eben so wenig die bisherigen privatrechtlichen Grundsätze, als die unbedingte Freigebung des Verkehrs in unveränderter Geltung bleiben. In Hinsicht auf den oberflächlich verständigen Bewußtseinszustand hingegen vollzieht sich immer mehr eine Gleichstellung, wie sie früher nicht Statt gefunden hatte. Die allgemeinen geistigen Mächte des menschlichen Daseins haben, wenigstens in der frühern Weise ihrer Erscheinung, aufgehört, den bestimmenden Einfluß über die Einzelnen auszuüben. Das Bewußtsein des Einzelnen nimmt sich mehr in sich selbst zusammen, gelangt so den bisherigen Autoritäten gegenüber zu einer früher nicht vorgekommenen Erstarkung, will nicht nur in der rechtlichen Sphäre den Andern gleich gelten, sondern auch in der theoretischen wenigstens in so fern die wesentliche Gleichheit behaupten, daß es die Gründe der Ueberzeugung in sich selbst zu finden Anspruch macht.

Aus dieser für die ganze neueuropäische Culturentwickelung grundwichtigen Veränderung des Bewußtseinszustandes ist in Frankreich die Erklärung der Menschenrechte, des Grundsatzes unbedingter persönlicher Gleichheit, hervorgegangen, und hat dann auf's Mächtigste zur Förderung dieser modernsten Bewußtseinserhebung beigetragen. Vor dieser Gestaltung des Bewußtseins ist der frühere Staat im romanischen und germanischen Völkerkreise, hier schneller, dort langsamer, erlegen, und es ist wenigstens Anlaß, sich die Frage aufzuwerfen, ob die privatrechtlichen Grundsätze und Verhältnisse sich dagegen erhalten werden. Nicht weniger groß aber sind die Wirkungen dieser Ursachen in Hinsicht auf das Religiöse.

Die Religion hat bisher in allen Gestaltungen ihrer geschichtlichen Verwirklichung für die Völker vorzugsweise auf Autorität, auf irgend welchem höhern Ansehen, beruht, und

wird, wenn ſie eine reale Macht des gemeinſamen Lebens bleiben ſoll, auch fernerhin ſich irgendwie auf Autoritäten ſtützen müſſen. Die menſchliche Natur leidet es nicht anders. Alle Ueberzeugung, wie des jugendlichen, ſo überhaupt des unreifen Geiſtes ruht zunächſt auf fremdem Anſehen, und zwar nicht bloß in der Religion, ſondern auch in Sachen des Rechts und der Sittlichkeit. Für den unreifern Geiſt bildet ſich eine Ueberzeugung nur dadurch, daß eine beſtimmte Vorſtellungsweiſe von außen an das Bewußtſein kommt, dieſes aber, vermöge ſeiner Unſelbſtſtändigkeit, meiſtens ohne über den Hergang ſich nur Rechenſchaft geben zu können, ſofort in die ihm dadurch vorgezeichnete und eröffnete Bahn eingeht. Ja nicht nur unſer Vorſtellen, ſondern ſelbſt unſer Streben wird auf dieſe Weiſe von außen her beſtimmt. Unentwickelt aber, unreif und in ſo fern unſelbſtſtändig iſt nothwendig jederzeit der Geiſt der Maſſen, ſo daß eine entſchiedene, mächtig wirkſame Geſinnung und Ueberzeugung bei ihnen nur möglich iſt unter der ſteten Einwirkung irgend einer als Autorität über dem Einzelbewußtſein ſtehenden Macht.

Das modernſte Bewußtſein entzieht ſich aber immer mehr den bisher geltenden Autoritäten. In den Kreiſen, in welchen dasſelbe ſich vollſtändiger entwickelt hat, gilt nicht nur der Papſt nicht mehr, ſondern auch nicht das Dogma der Kirche, und nicht mehr recht, bei ſehr Vielen gar nicht mehr, das heilige Anſehen der Schrift. Die Emancipation des ſubjectiven Bewußtſeins nimmt dabei verſchiedene Formen an; das jedoch iſt überall gleichartig, daß es ſich der fremden Autorität zu entziehen ſucht. Seit den erſten Anfängen dieſer modernſten Entwickelungsweiſe ſchlug aber die Ueberzeugung bei Manchen in den entſchiedenſten Gegenſatz um gegen alles Religiöſe, in ausgeſprochenen Atheismus oder doch thatſächliche Gottloſigkeit.

Die frühere Aufklärung hielt indeſſen noch feſt an einigen abſtracten Sätzen von einem höchſten Weſen, das als Geiſt nach der Analogie des menſchlichen Geiſtes gedacht wurde, an der Fortdauer der Seele nach der Auflöſung des Leibes, irgendwie an einer ſittlichen Weltordnung, einer nach ſittlichen

Ideen ſich vollziehenden göttlichen Weltregierung, und damit einer zur Beruhigung und Befeſtigung des gewöhnlichen ſittlichen Bewußtſeins ausreichenden Vergeltung. Seither aber iſt es anders geworden.

Das ſubjective Bewußtſein erhebt nicht mehr nur die Forderung, in dem, was ihm, ſei es auf dem Gebiete des Rechts und Staats, oder auf demjenigen der Religion, durch die Autorität vorgehalten wird, inſofern die Geſetzmäßigkeit des eigenen Weſens zu finden, daß ihm nichts anzuerkennen zugemuthet werde, was der unbeſtreitbaren Forderung der eigenen Vernunft widerſtreite; es ſetzt ſich jetzt zu allem Hergebrachten in eine eigentlich feindſelige Oppoſition, macht ſich's zur Aufgabe, das ſonſt Geltende „darauf anzuſehen," ob ſich nichts dagegen einwenden laſſe. Dieſes Beſtreben, Alles der Beurtheilung des ſubjectiven Verſtandes zu unterwerfen, um es wo möglich zu beſtreiten, nennen ſie Kritik.

Die neuere Kritik hat nun auch bereits die Aechtheit der allermeiſten Bücher der heiligen Schrift beſtritten. Freilich kömmt ſie zu dieſen Ergebniſſen nur vermittelſt eines Verfahrens, welches Hegel ſelbſt als das turbulenteſte, regel- und beſtandloſeſte Thun ziemlich verächtlich, aber ſehr richtig bezeichnet hat, und nach welchem, wie jeder, der nicht mit ſeiner Exiſtenz oder Eitelkeit darin verwickelt iſt, zugeben wird, alle hiſtoriſchen Nachrichten mit mehr oder weniger Schein zweifelhaft gemacht werden könnten. Was der Eine behauptet, hebt übrigens der Andere, wie dieß auf dem Tummelplatz des ſubjectiven Meinens leicht geſchehen kann, mit nicht geringerem Schein wiederum auf. Den Chriſten wird aber das Vertrauen zu ihren heiligen Büchern, auf deren Anſehen ihr Glaube beruht, erſchüttert oder vernichtet. Für die ernſter geſinnten Gelehrten behalten die bibliſchen Bücher immer noch die Bedeutung, Ausdruck des frühern religiöſen Bewußtſeins zu ſein, von welchem auch das gegenwärtige noch in Abhängigkeit ſtehe. Das ungebildete Bewußtſein hingegen, zu dem dieſe Anſichten auf tauſend Wegen hindurch dringen, weiß davon in grobiäniſcher Auffaſſung nur dieß

festzuhalten: dieſe Schriften ſeien eben nur ein Gewebe von Sagen und Erdichtungen, deren Urheber man nicht kenne. Und nicht beſſer blieben ſelbſt die oben angedeuteten dogmatiſchen Ueberzeugungen des frühern Rationalismus, geſchweige diejenigen der Kirche, in Geltung.

Nach dem Vorgange Spinoza's kam zuerſt durch Schelling in ſeiner frühern Periode, und dann durch Hegel, eine pantheiſtiſche Weltanſchauung zunächſt unter den Philoſophirenden auf. Anfangs gab ſich zwar, im urſprünglichen und ächten Hegelianismus, dieſe Speculation das Anſehen, als wiſſe ſie den Weſensgehalt des kirchlichen Glaubens feſt zu halten, ihn als die höchſte wiſſenſchaftliche Wahrheit nachzuweiſen. Daß jedoch der Gehalt des Glaubens, wie vordem das gläubige Bewußtſein ihn beſaß, ſehr durchgreifend umgedeutet werde, blieb nicht lange verborgen. Und in der neueſten Zeit hat die ſogenannte ſpeculative Theologie eben ſowohl in ihren dogmatiſchen als in ihren hiſtoriſchen Unterſuchungen ſich deutlich genug ausgeſprochen, ſo daß jetzt unwiderſprechlich vor aller Welt am Tage liegt, wie dieſem philoſophiſch kritiſchen Bewußtſein ſo zu ſagen nichts von dem frühern Ueberzeugungsgehalt übrig bleibt, daß die ſogenannten religiöſen Ideen des frühern Rationalismus — als wirklicher Geiſt, d. h. Perſon, gefaßte Gottheit, in der Weiſe wirklicher Willenshandlung ſich vollziehende Weltregierung, Unſterblichkeit, jenſeitige Vergeltung ꝛc., eben ſo entſchieden verworfen werden, als früher die wunderhaften Vorſtellungen, an welchen der gemeine Menſchenverſtand Anſtoß nahm. Dogma und Geſchichte des Chriſtenthums werden gleichmäßig aufgelöst durch die neuere Kritik. Selbſt die ſogenannten Vernunftwahrheiten des Rationalismus gelten nicht mehr.

Die pantheiſtiſche Weltanſchauung, wie ſie bei keineswegs durchaus unwürdiger Denkweiſe von Einigen ergriffen und ausgebildet wurde, bildet den Uebergang von dem gemeinverſtändigen Rationalismus zu einer noch andern Denkart, und er iſt der eigentliche Gegenſtand dieſer Unterſuchungen. Indeſſen iſt die ſogenannte Kritik bereits auch über den Pan-

theismus der frühern Art hinweggeschritten. Die Weltanschauung ist von der theoretischen Seite sich freilich ziemlich gleich geblieben. Doch proclamiren Einige auf's Rückhaltloseste den crassesten Atheismus. Von dem hohen speculativen Dreifuß ist die Kritik schon wieder auf den Boden des flachsten Sensualismus herabgestiegen, so daß ihr, bei Einigen, nur die sinnliche Empfindung noch gilt, und, mit Preisgebung der allgemeinen Güter der Menschheit, der Selbstgenuß des Individuums als das einzig Werthvolle dargestellt wird. Und nicht weniger, als die religiösen Ueberzeugungen, bestreitet diese Kritik nicht etwa nur, wie noch vor wenigen Jahrzehnten, das öffentliche Recht des mittelalterlichen Staates, sondern die wichtigsten Grundsätze des Privatrechtes — das persönliche Eigenthum und das Erbrecht. Auch die Moral wird in den zersetzenden Proceß der sogenannten Kritik hineingezogen. Anständigere sagen etwa gelegentlich: die Tugenden ändern ihr Wesen und ihre Form mit der Form des Staates.*) Andere hingegen, eben so offen als frech, erklären das Eigenthum für Diebstahl, also den Diebstahl für berechtigte Abwehr dieses angeblichen Unrechtes, verkennen durchaus das gediegenere Sittliche in den geschlechtlichen Verhältnissen, und lobpreisen den Heldenmuth der Lüge.**)

Dahin ist bereits dieses modernste Bewußtsein gekommen, welches in einer einseitigeren Richtung, als nicht leicht in der Geschichte vorgekommen ist, sich bewegend, aus dem allgemeinen sittlichen Zusammenhang der Dinge sich losmachend, die substanziellen sittlichen Grundlagen des menschlichen Daseins durchaus verkennend, sich ganz auf sich selbst zusammen zieht, keine ernstlichere Bestrebung kennt, als in mehr oder weniger scheinbaren Einwendungen gegen das bisher Geltende sich selbst eine Geltung zu erringen, und in leidenschaftlicher Erregung der Eigensucht keinen Sinn mehr hat für Alles, was nicht mit dieser zusammen stimmt.

---

*) Vischer, in Schweglers Jahrb. 1844, S. 1098.

**) Stirner, der Einzige und sein Eigenthum, S. 402.

Dieſe ganze Bildungsweiſe ſtützt ſich nachweisbar auf philoſophiſche Lehrſätze, und es erhält ſich, wie die Communiſten in der Schweiz es bezeugen, ſelbſt bei den zum roheſten Atheismus und Communismus Fortgeſchrittenen ein Bewußtſein des Zuſammenhanges ihrer Ueberzeugungen und Beſtrebungen mit gewiſſen philoſophiſchen, ſpeciell pantheiſtiſchen Syſtemen. Was wir ſo eben über dieſe Geiſtesrichtung vorgetragen haben, iſt Schriften entnommen, die auf Wiſſenſchaftlichkeit Anſpruch machen. Die Anſicht und Strebung iſt jedoch bereits weit über die Grenzen des ſo zu nennenden philoſophiſchen Denkens hinaus geſchritten; ſie beherrſcht einen großen Theil der allgemeinen Litteratur, obgleich ſie den Werken der großen Begründer der neuern deutſchen Litteratur durchaus nicht zu Grunde liegt; ſie geht immer mehr über in die Kreiſe der ſogenannten Gebildeten überhaupt, der Lehrerſchaft im Allgemeinen, ſelbſt der Theologen, unläugbar bereits auch der Volksſchullehrer; und ohne Zweifel findet ſich eine gewiſſe Empfänglichkeit dafür unter einem bedeutenden Theile der ganz ungebildeten Claſſen, wo denn nothwendig Alles maßloſer und roher wird.

Was ſolchen Anſichten auch unter den Ungebildeten den Boden bereitet, iſt die immer mehr vorherrſchende Richtung auf das bloß Weltliche und Sinnliche, die Zurückziehung von der bisherigen Weiſe des gemeinſamen religiöſen Lebens und damit bei den Meiſten von dem Religiöſen überhaupt, die Emancipation von der Autorität derjenigen, welche die frühere Glaubensweiſe zu pflegen berufen ſind, ſelbſt wo keine mit erwachender Denkbeſtrebung natürlich ſich erzeugende Zweifel dazu antreiben. Dieſe Geſinnung oder Denkart iſt aber ſehr weit verbreitet — in der mittlern Schicht der Bildung am durchgängigſten, und hier ſehr häufig als eigentliche Feindſchaft gegen das Religiöſe, in den untern wenigſtens als Gleichgültigkeit, Abgeſtumpftheit, Rohheit.

Es ſcheint ſich mit den krankhaften Zuſtänden auf dem Gebiete des Geiſtes ähnlich zu verhalten, wie auf dem der Natur — die wirkenden Urſachen erzeugen ſich gleichzeitig an

verſchiedenen Orten, die geiſtige Atmoſphäre ſcheint zu gewiſſen Zeiten von Influenzen erfüllt zu ſein, die früher nicht vorhanden waren, zu beſtimmter Zeit aber an ſehr verſchiedenen Orten ähnliche Erſcheinungen hervorrufen. Bei der unſer Zeitalter auszeichnenden Leichtigkeit der Gedankenmittheilung ſoll man ſich darüber eigentlich auch nicht wundern. Die geiſtigen Influenzen theilen ſich auf dem Wege natürlicher Gedankenmittheilung bald eben ſo leicht mit, als phyſiſche durch die Strömung der Lüfte. Die gleichzeitige Erzeugung an verſchiedenen Orten hindert auch nicht, daß es auf beſtimmten Punkten vorzugsweiſige Herde und Brennpunkte der weitverbreiteten Erſcheinung geben kann. So war z. B. die Schweiz ſchon ſeit langem nicht frei von ſolchen Elementen; der urſprüngliche Herd dieſer Bildung jedoch war nicht in der Schweiz. Vielmehr unterliegt ſie in der neueſten Zeit einer ganz eigentlichen Invaſion dieſes Geiſtes hauptſächlich von Deutſchland her, durch in Deutſchland ſtudirende und dort inficirte Schweizer, und durch die Einwanderung theils heimathflüchtiger, theils herbeigerufener Litteraten, die als Publiciſten und Lehrer dieſe Denkweiſe verbreiten. Die Berufungen von Strauß und Zeller ſind die am meiſten Aufſehen machenden Ereigniſſe in dieſer bereits lange dauernden Invaſion geweſen, doch nicht das einzig Bedeutſame, ſo daß durch die Abwehr der einen nicht ſehr viel gewonnen, mit der Durchſetzung der andern vielleicht der ſonſt beſtehende Zuſtand nicht ſehr weſentlich verſchlimmert worden iſt.

Die chriſtliche Geſinnung iſt indeſſen noch nicht ſo abgeſtorben, und die theiſtiſchen Ueberzeugungen haben einen zu tiefen Halt im natürlichen Bewußtſein, daß das entſchiedene Auftreten dieſer Tendenzen nicht die ernſtlichſten Gegenwirkungen hervorrufen mußte, ſogar unter ſolchen, die in mancher Beziehung das Princip, welches ihnen zu Grunde liegt, gelten laſſen. Der Staat vertheidigt ſich gegen die auflöſenden Mächte, auch wenn er ihnen theilweiſe nachgiebt, im Nothfalle denn doch durch ſeine materielle Macht; die Kirche, die herkömmliche Bildung und Sittlichkeit iſt ihrer Natur nach auf

bloß geistige Gegenwirkung angewiesen, und selten wird es zu erfreulichen Ergebnissen führen, wenn die materielle Gewalt, sei es der Regierungen, sei es, wie gegen Strauß geschehen ist, der Massen, dagegen aufgerufen wird.

Das reale Princip solcher Erzeugungen liegt jederzeit nicht sowohl auf der theoretischen, als auf der praktischen Seite des Bewußtseins. Wie wichtig das theoretische Element, der Gedanke, in jeder höhern Entwickelung, sowohl auf dem Gebiete des Staates und der Sittlichkeit, als auf dem der Religion unzweifelhaft ist; so ist doch nie eine Religion, ein staatlicher und sittlicher Zustand nur durch den Gedanken zu Stande gebracht worden. Nenne man es Gemüth, praktisches Interesse, oder wie man will, etwas dieser Art, eine reale Kraft, liegt jeder wirklichen Lebensgestaltung zu Grunde. Der Gedanke ist dabei nicht sowohl das zeugende Princip, als die höhere Form, in welcher das Bewußtsein sich selbst erfaßt. Die christliche Bildung ist so entstanden, und auch diese neuere Bildung beruht weit mehr auf einer bestimmten Weise des praktischen Bewußtseins in der neuesten Zeit, als auf den Gedanken und Formeln, in welchen dieses Bewußtsein sich selbst faßt.

Ganz naturgemäß geht denn auch die Rückwirkung gegen diese neuere Bildung nicht am wenigsten aus von dem religiösen Bewußtsein, wie es noch als christliches sich erhalten hat, und wenn eine wirkliche Ueberwindung derselben möglich ist, so wird sie hauptsächlich durch diese dem positiven Glaubensleben angehörenden Mächte bewirkt werden müssen. Die im letzten Jahrzehnt bemerklich gewordene Rückwirkung hat indessen zunächst mehr dazu gedient, die Kräfte der Negation zu erregen, als das Bewußtsein auf der positiven Grundlage des alten Glaubens neu zu befestigen.

Wir denken der seit einiger Zeit auf dem Gebiete der protestantischen Theologie eingetretenen Reaction gegen den frühern Rationalismus, welcher den reichen Inhalt des christlichen Glaubens bis auf einige mehr der sogenannten natürlichen, als der positiven Religion angehörende Sätze verflüchtigte,

gegen die neuere Speculation, welche die Dogmen trügerisch in antichristischem Sinn umdeutete, und gegen die genugsam ausgesprochene entschiedene Läugnung alles Göttlichen und Religiösen, — wir denken diesem Zurückstreben zu den Grundlagen des frühern Glaubens und des auf diesem beruhenden Gesammtzustandes keineswegs die gebührende Bedeutung abzusprechen. Von da aus, wo in wahrhaft theologischer Wissenschaft das Princip des christlichen Glaubens und Lebens am treuesten aufbewahrt worden ist, würde, menschlich zu urtheilen, die Neubelebung des Glaubens und der diesem entsprechenden Sitte am ersten erwartet werden sollen. Es wird wohl auch auf diesem Wege etwas geschehen, wenn mit dem ernstern positiven Gedanken auch die ernste That sich verbindet. Durch bloße Theologie jedoch geschieht es nicht, eben so wenig, als durch die Aufstellung des heiligen Rocks.

Die neuere gläubige Theologie der Protestanten hat, freilich nicht in derselbigen Weise, wie der katholische Klerus, der neuern Bildung nicht immer gehörig Rechnung getragen, hat sich's mit der Bekämpfung der Neologen oft zu leicht gemacht. Wir haben stets geglaubt, haben wohl auch, als es in gewissen Kreisen Mode werden wollte, das jeweilen sogenannte Christliche in allen Dingen recht hervorzukehren, öffentlich es ausgesprochen, daß das Bewußtsein unserer Zeit sich nicht wieder in die Formeln einer frühern, ganz von der unsrigen verschiedenen Zeit werde fassen, bleibend darin beruhigen und befestigen lassen. Diese Rückwirkungen sind denn auch bisher auf protestantischem und katholischem Gebiet nicht sehr erfolgreich gewesen. Sie waren aber, wenigstens unter den Protestanten, auch meistens unsicher und unkräftig. Die nachdrucksamste Protestation gegen die Negation des Glaubens war die gegen Strauß eingetretene Erhebung des zürcherischen Volkes. Wie unsicher hingegen benahm man sich in der preußischen Synode! Wie sehr steht der Gustav-Adolf-Verein, von dem Manche Großes für die Befestigung des Protestantismus erwarteten, wie sehr steht er unter dem Einfluß der neuern Bildung! Wie schwach waren bei Theologen und Volk die Protestationen

des christlichen Bewußtseins im Canton Bern gegen die gewiß nicht weniger, als die von Strauß, bedeutsame Berufung des Dr. Zeller!

Auf dem Gebiet der Kirche wie auf dem des Staates haben die Anhänger der ältern Weise ein Gefühl, nicht zwar nothwendig, daß ihre Sache eine aufgegebene und schlechte, wohl aber, daß sie selbst in einen Strom von Ereignissen und Veränderungen hineingezogen seien, den sie nicht ganz aufhalten können. Umgekehrt sind die Verfechter der neuern Tendenzen erfüllt vom Bewußtsein ihrer Erfolge.

Hieraus ist das so ungleiche, hier mit frecher Entschiedenheit vordringende, dort in schüchterner Unsicherheit zurückweichend vertheidigende Benehmen der sich gegenüber stehenden Parteien zu erklären. Es wird aber wirklich der neuern Bildung eine theilweisige Berechtigung zugestanden werden müssen. Wir erinnerten, wie dem unselbstständigern Geiste die autoritätsmäßige Weise der Ueberzeugung vorzugsweise eigne. Eben so gewiß aber kömmt dem selbstständigern Geiste die Berechtigung zu, in vergleichungsweisiger Unabhängigkeit von der geltenden Autorität mit den ihm inwohnenden Kräften des Geistes die Wahrheit zu erforschen. Selbst die vorherrschend autoritätsmäßige Ueberzeugung wird nur in der Weise freien Fürwahrhaltens fest angeeignet. Und in dem Maße, wie das subjective geistige Wesen des Einzelnen dem Allgemeinen, dem von außen her an ihn Herankommenden gegenüber erstarkt, wird die Selbstbestimmung, die Freiheit des individuellen Geistes größer. Die Berechtigung, sich aus seiner eigenen Gesetzmäßigkeit heraus zum Urtheilen und Fürwahrhalten zu bestimmen, kann dem Vernunftwesen nicht bestritten werden. Auch die ausgezeichnetste Einzelvernunft beruht zwar nicht nur auf sich selbst, sondern ist immer mehr oder weniger auch bedingt durch das Gesammtleben, in welches sie sich gesetzt findet. Indessen kömmt denn doch jede neue Entwickelung des gemeinsamen Geisteslebens zuerst in einem einzelnen Geiste zum Durchbruche. Diese Berechtigung des Subjectes zur selbstständigen Wahrheitsforschung nicht anerkennen wollen, hieße

nichts Anderes, als das Geistesleben in seinem innerlichsten und tiefsten Wesen zu erdrücken suchen. Auch die der neuern sogenannten Kritik zu Grunde liegenden Ansprüche sind nicht durchaus zu verwerfen. Im gegenwärtigen Bildungszustande kann weder auf dem Gebiete der Kirche noch auf dem des Staates vernünftiger Weise die Rede davon sein, die freie Wissenschaft nicht gewähren zu lassen, und Manches ist ohne Zweifel anzuerkennen von dem, was die neuere Bildung auf diesem Gebiete erzeugt hat. Doch folgt aus diesem Zugeständnisse theilweisiger Berechtigung der neuern Entwickelung keineswegs die gänzliche Unberechtigung der ältern Bildung, wenigstens der sich auf sie stützenden positiven Richtung. Es gibt besonders in unserer Zeit zu viele unächte Wissenschaft, die sogenannte wissenschaftliche Kritik ist zu sehr ein haltloses, sich selbst bekämpfendes Treiben geworden, daß die bisherige Bildung in Staat und Kirche sich ohne Weiteres vor der jedesmaligen neuesten Prätension zurückziehen müßte. Eine zur Zeit mächtige Strömung schlägt gerade um so leichter eine falsche Richtung ein: und wenn auch im Augenblick des Ueberfluthens ein Damm nicht unversehrt erhalten werden kann, so ist er deßwegen noch keineswegs immer am unrechten Ort, sondern oft nur mit größerer Sorgfalt zur geeigneten Zeit wieder herzustellen. Auch ist eine Strömung, die für einige Zeit in ihrer Richtung übermächtig ist, gar nicht immer die selbst im gegenwärtigen Augenblick einzige, und noch weniger die für die Zukunft überwiegende. Eine Zeit von 50—60 Jahren, was ist sie auch gegen die Länge weltgeschichtlicher Zeiten! Daß eine Entwickelung etwa so lange im Fortschreiten begriffen ist, beweist durchaus nicht, daß sie es immerfort sein werde. Doch ist jedenfalls auf die Zeit und ihre Bildung, auch wo man diese nicht für die richtige anerkennen kann, sorgfältigst Rücksicht zu nehmen.

Zu den allerverdienstlichsten Arbeiten rechnen wir es, wenn Männer, ausgerüstet mit den Kräften des christlichen Glaubens und Geistes, das christliche Bewußtsein auf die dem gegenwärtigen Bildungszustande entsprechendste Weise wiederum auf

seiner positiven Grundlage festzustellen, ihm die gestörte Harmonie in sich selbst wieder zu geben wissen. Durch solche Arbeiten wird am sichersten der Kern der christlichen Ueberzeugung und Sitte bewahrt, so daß sich aus demselben in späterer Zeit ein neues vollkräftiges Leben entwickeln wird. Auf diejenigen indessen, welche sich bereits den Mächten der Verneinung ergeben haben, wird dadurch nichts ausgerichtet. Hat man es doch bei der Zellerbewegung im Canton Bern genugsam erfahren, daß bei der Unfähigkeit irgend einer Widerlegung, über solche Männer kurz abgeurtheilt wurde: sie glauben nicht, was sie sagen, dazu sind sie zu gebildet. Die sogenannte, vermeintliche Geistesfreiheit wird nicht selten zu einer Geistesbeschränktheit, die so krankhaft und groß ist, als irgend eine andere selbst in den Erscheinungen des dumpfsten Fanatismus vorgekommene, weßhalb sie denn auch ihre erfolgreiche Berichtigung wird zu erwarten haben nicht sowohl von logischer Widerlegung, als von einer Erregung und Bewegung des gemeinsamen Geisteslebens, wie sie nicht das Werk ist einzelner Menschen, sondern einzig der die Entwickelung der Menschheit leitenden Macht. Dennoch ist diese Bildungsweise, selbst in ihren rohern und leichtfertigern Gestalten, auch für uns nicht zu vernachlässigen.

Es gibt in unserer Zeit auch andere Bedürfnisse, als die durch bloßes Zeugniß des Glaubens zu befriedigenden. Es ziemt sich auch, daß man nicht vergesse, wie der Glaube in seinen mannigfachen Gestalten nicht alle Mal ächter Art ist, und daß man daher die vom Glauben Abgekommenen nicht ohne Weiteres aufgebe oder geringschätzig ansehe. Auch auf jener Seite gibt es ohne Zweifel an sich achtungswerthe Menschen, und besonders im gegenwärtigen Bildungszustande ziemt es sich nicht, daß man jede Verschiedenheit in der Ueberzeugungsweise dem Andern sofort zur Sünde mache, obgleich die Ueberzeugungen im Ganzen ja nicht gleichgültig sind für den sittlichen Werth des Menschen, also nicht leicht etwas Unbedachteres geschieht, als wenn eine Ueberzeugung auf's Eifrigste bekämpft, dabei aber stets versichert wird, daß man

den moraliſchen Werth desjenigen, der ſie hat, in allen Beziehungen anerkenne.

Demnach möchten wir, das zeitgemäße Zeugniß des Glaubens, wenigſtens auf dem Gebiete ſolcher öffentlichen Verhandlungen, Andern überlaſſend, hier uns über die für das religiöſe und ſittliche Bewußtſein wichtigſten Fragen der Zeit mit denjenigen auseinander zu ſetzen ſuchen, welche, nachdem ihnen, durch Schuld ihrer ſelbſt oder Anderer, die chriſtliche, und ſo zu ſagen überhaupt alle religiöſe Ueberzeugung abhanden gekommen iſt, in der Meinung ſtehen, die Bildung führe nothwendig zu dieſem Ergebniß. Wir wollen es freilich gleich hier nicht verhehlen, daß wir diejenige Bildung, nach welcher ſo geurtheilt wird, nicht für eine wahre und gründliche anerkennen. Doch wollen wir uns wohl hüten, die, für welche nicht am wenigſten, wir dieſe Erörterungen anzuſtellen im Begriffe ſind, als Halbgebildete anzuſehen und zu behandeln. Dieſer Ausdruck iſt überhaupt der unpaſſenden einer, denn einerſeits iſt gar oft die ſogenannte Halbbildung nicht eine halbe Bildung, und anderſeits, wo ſind denn die Ganzgebildeten?

Unſer Stand- und Ausgangspunkt iſt alſo bei dieſer Erörterung nicht derjenige des Glaubens, ſondern jener andere, den man immer am richtigſten und allgemein verſtändlichſten den des natürlich gebildeten Bewußtſeins nennen wird. Wir abſtrahiren von den eigenthümlich chriſtlichen Ueberzeugungen, und werden die uns beſchäftigenden Fragen auf ganz ähnliche Weiſe anfaſſen und behandeln, wie es bei einer Frage des Rechtes, des Staates, oder der Naturwiſſenſchaft angemeſſen ſein würde, nur die natürliche Erkenntnißanlage eines geſunden, einigermaßen gebildeten Geiſtes vorausſetzend. Die Verbreiter und Anhänger der Anſichten, mit welchen wir es zu thun haben, wollen dem religiöſen Glauben gegenüber das Recht der freien Wiſſenſchaft geltend machen, und berufen ſich auf eine gar Vielen von ihnen gewiß nicht wohl anſtehende Weiſe auf die Wiſſenſchaft, als wäre dieſe ihr ausſchließliches Gebiet. Weit entfernt, die Wiſſenſchaft nicht anzuerkennen,

wollen wir ihnen hier wirklich auf dem Felde des wissenschaftlichen Denkens entgegentreten. Freilich sind sie geneigt, nichts als wissenschaftlich gelten zu lassen, was nicht in ihrem Geleise sich bewegt. Diejenigen, welche eine Behandlung der hier zu erörternden Fragen vor dem größern Publicum nothwendig machen, weil sie die pantheistischen Ansichten auf alle mögliche Weise unter die Massen zu bringen suchen, haben jedoch am allerwenigsten ein Recht, einer populären Abhandlung die wissenschaftliche Bedeutung abzusprechen, denn sie haben längst die strenge Behandlungsweise der ursprünglichen Hegelschen Schule aufgegeben, und führen großentheils ein Gerede, das ungeachtet von Zeit zu Zeit eingestreuter Formeln des von ihnen, wie sein Urheber, wenn er noch lebte, gewiß bezeugen würde, verseichtigten und verderbten Systems, nicht mehr, nach jener Homerischen Unterscheidung, die Sprache der Götter ist, sondern vielmehr ganz ordinärer, oberflächlicher Menschen. Uebrigens ist unsre Meinung keineswegs, daß unsere Behandlungsweise die für religiöse Gegenstände in jeder Hinsicht angemessenste sei. Keine Religion, kein edler Bildungszustand ist unter irgend einem Volke nur so gestiftet worden, und es wird kaum je eine gediegene religiös sittliche Bildung so begründet werden. Allein in unsern gegenwärtigen Verhältnissen und für die Classe von Lesern, welche wir vorzugsweise im Auge haben, ist sie die zunächst passendste, wenn gleich auch hier nicht die bleibend zureichende.

Wie wir nämlich nicht von bestimmten positiven Voraussetzungen ausgehen, so werden wir denn, inwiefern wir nur dasjenige entwickeln, was das natürliche Bewußtsein in sich trägt, nicht auf die eigenthümlich christlichen Lehren geführt werden. Ueberhaupt wird in diesen Erörterungen keine wahrhaft genügende Religionslehre aufgestellt werden können. Dieß ist auch gar nicht unsere Absicht. Selbst, wenn es in unserer Macht stünde, möchten wir nicht, eine bloß natürliche, gleichsam selbsterdachte Lehre an die Stelle der bisher geltenden zu setzen unternehmen. Es wäre aber, meinen wir, schon etwas gewonnen, wenn die, welche nur anerkennen mögen,

was die natürliche Vernunft sie lehre, dazu gebracht werden könnten, den Inhalt des vernünftigen Bewußtseins vollständiger zu erkennen. Selbst dann wäre dieß ein Gewinn, wenn sie auf dem natürlichen Standpunkte verharrten. Wir sind aber der Meinung, gar Mancher würde den Glauben unserer Väter weit höher schätzen, sich ganz anders zu ihm verhalten, wenn er gründlicher erkannt und allseitig durchdacht hätte, was im natürlichen Bewußtsein liegt, worauf dasselbe hinweist und inwiefern eine bloße Naturreligion den Forderungen des Gemüthes genügt. Christlicher Glaube wird nur durch solche Erörterungen nicht erzeugt, wohl aber dürfte man dadurch günstig für die christliche Lehre gestimmt werden.

Wir wenden uns mit diesen Abhandlungen nicht an die ganz Ungebildeten. Für diese paßt nur das Zeugniß des Glaubens in irgend einer Weise. Sind sie noch dem Glauben unserer Väter nicht ganz entfremdet, so werde ihnen dieser in möglichster Einfachheit und Reinheit, und jederzeit so, daß sich ihr Vorstellen zu dem gebildeten Bewußtsein der Zeit in keinen störenden Gegensatz verwickele, stets von neuem gelehrt. Und haben andere Ungebildete sich wirklich so ganz von der christlichen Gesinnung losgesagt, daß eine solche Lehr- und Ermahnungsart gar nicht mehr bei ihnen anschlägt, so würde dennoch eine Erörterung, wie die gegenwärtige, mit ihnen nicht angestellt werden können, sondern es wäre zu versuchen, ob nicht auf irgend sonst einem Wege ihr Vertrauen gewonnen, und dann auch wieder eine autoritätsmäßige Belehrung bei ihnen möglich werden könnte.

Aber auch nicht vorzugsweise an die Gelehrten wenden wir uns. Diesen würde wohl das Meiste bekannt sein, was wir sagen könnten. Oder wenn wir uns erlauben dürften, ihre Aufmerksamkeit für uns in Anspruch zu nehmen, so müßte denn doch vor ihnen gar Manches anders behandelt werden, als wir es hier zu thun uns vornehmen.

Es sind also weder die Ungebildeten noch die eigentlichen Gelehrten, auf welche diese Abhandlungen vorzugsweise berechnet sind, sondern die Denkenden überhaupt, — die zahl-

Erster Theil.

Darstellung und Würdigung des neuern Pantheismus.

Vorbemerkung.

Der bloß kritische Theil einer Abhandlung kann, auch bei einer strenger wissenschaftlichen Aufgabestellung, keiner wesentlich andern Anordnung folgen, als derjenigen, welche die Natur des gegebenen Gegenstandes an die Hand gibt. Je mehr aber auf leichte Faßlichkeit und klare Uebersichtlichkeit hingearbeitet werden muß, desto sorgfältiger ist der weitläufige Inhalt seinen Hauptmomenten nach auseinander zu nehmen, der Gegenstand nach den verschiedenen Seiten, die er darbietet, abgesondert zu betrachten, wobei das in der spätern Erörterung Vorauszusetzende auch wirklich vorausgehen soll. In einer solchen, dem Gegenstande, wie er uns nicht in einer einzelnen systematischen Darstellung, sondern in mancherlei sehr ungleichen Schriften verschiedener Verfasser gegeben ist, möglichst entsprechenden Sonderung und Aufeinanderfolge der wichtigern, bei gehöriger Kenntnißnahme und Würdigung des Pantheismus nicht zu übersehenden Fragen wird die Anordnung dieses Theiles bestehen.

I.

Der Pantheismus als allgemein abschließende Form des modernsten Bewußtseins.

Die in der Einleitung nach einigen Hauptmerkmalen deutlich gemachte Art neueuropäischer Bildung, die zwar noch lange nicht die neuere Bildung schlechthin ist, jedoch eine große

Bedeutung in dem ganzen Bildungszuſtande gewonnen hat und immer mehr gewinnt, iſt, wie auf dem Gebiete des Staats und des Rechts, ſo auch, und in noch weit höherm Maaße, auf dem der Religion, weſentlich verneinend. Sie wird bei Vielen zur Verneinung nicht nur einzelner Theile der frühern religiöſen Ueberzeugungen des ungebildeten Bewußtſeins, ſondern aller eigentlich religiöſen Ueberzeugung, der ſonſt ſogenannten natürlichen Religion nicht viel weniger, als der poſitiven. Denn was ſie jetzt Religionsphiloſophie nennen, iſt ſehr oft nicht ſowohl eine philoſophiſche Begründung und Entwickelung allgemeiner religiöſer Wahrheiten, ähnlich der philoſophiſchen Rechtslehre in ihrer Art, als eine eigene Weiſe der Betrachtung geſchichtlicher Religionen, welche den poſitiven Inhalt derſelben größten Theils negirt, und in einige Formeln auflöst, in denen wenig, auch nur im philoſophiſchen Sinne, Poſitives enthalten iſt. Einige verhehlen es auch nicht, daß ſie alles Göttliche verneinen, daß ihre Ueberzeugung im eigentlichſten Sinne des Wortes atheiſtiſch iſt. Sehr häufig jedoch iſt dieſe äußerſte Rückſichtsloſigkeit zur Zeit noch nicht. Wenn ſie es nicht umgehen können, ſolche Ausdrücke zu gebrauchen, welche das Verhältniß einer Ueberzeugungsweiſe zu dem ſonſt unter allen gebildeten Völkern geltenden Gottesbegriff bezeichnen, ſo nennen ſie ihre Weltanſchauung Pantheismus. Wie Polytheismus Vielgötterei bedeutet, Monotheismus — auch bloß Theismus — die Ueberzeugung von einem einzigen Gott, Atheismus hingegen die Läugnung alles Göttlichen, ſo ſoll mit jenem andern Worte eine noch andere, von allen dieſen verſchiedene Anſicht oder Auffaſſungsweiſe bezeichnet werden.

Die Anhänger dieſer Anſicht, welche ſich der Wiſſenſchaftlichkeit rühmen, treten gewöhnlich auf die anſpruchsvollſte Weiſe auf, als gäbe es gar keine wiſſentſchaftlich zu nennende Auffaſſung außer der ihrigen, als ſei dieſe die erſt vor Kurzem erfundene vollendete Wiſſenſchaft, ſie alſo im Beſitze des höchſten Wiſſens, alle Andern aber ausgeſchloſſen von demſelben. Früherhin ſonderten ſie ſich durch ihre wiſſenſchaftliche

Vornehmheit und durch das Abstoßende und Schwerfällige ihrer Lehrweise von den Gebildeten im weitern Sinne des Wortes aus. Seit einiger Zeit hingegen drängen sie sich gerade in diese Kreise hinein, und es ist bereits ein unter den nicht streng Wissenschaftlichen, aber doch sich für gebildet Haltenden ziemlich verbreitetes Vorurtheil, die Bildung führe nothwendig zu dieser Ansicht, Pantheismus sei das Ziel, welchem sich der religiöse Fortschritt mit Nothwendigkeit entgegen bewege, ähnlich wie die Demokratie, oder wenigstens die mit demokratischen Institutionen umgebene constitutionelle Monarchie, dasjenige des politischen Fortschrittes. Wirklich eignet der Pantheismus mehr einer ziemlich fortgeschrittenen intellectuellen Bildung, als den ursprünglichsten Entwickelungszuständen des Menschen.

Diese Auffassungsweise ist indessen sehr alt. Als die ursprüngliche, dem Menschen bei gesunder Entwickelung aller seiner Vernunftanlagen von Natur eignende, darf man sie jedoch, wie gesagt, nicht ansehen. Auf den ersten Entwickelungsstufen gestaltet sich das Bewußtsein theistisch, d. h., es drängt sich ihm die Vorstellung auf von höherer Macht, sei es, daß es dieselbe als Einheit oder als Vielheit fasse — in monotheistischer oder in polytheistischer Weise — von einer Macht, oder von einer Mehrheit von Mächten, die es von den endlichen, weltlichen Dingen unterscheidet, und in geistiger, d. h., persönlicher Weise vorstellt. Bei etwas weiter fortgeschrittener geistiger Entwickelung kommt jedoch schon in sehr alter Zeit und unter den verschiedensten Völkern die pantheistische Anschauungsweise vor. Zuerst ist das Bewußtsein sowohl inwiefern es das Weltliche, als wenn es das Ueberweltliche zu fassen strebt, nothwendig von sehr engen Schranken eingeschlossen. Im Fortgang der Entwickelung erst erweitert sich sein Gesichtskreis. Das noch ganz unentwickelte Bewußtsein des Kindes und der auf ähnlicher Entwickelungsstufe stehenden Völker beschränkt sich, wohl sehr ähnlich, wie das thierische Bewußtsein, auf den Kreis seines unmittelbaren empirischen Daseins, und ist erfüllt von dessen jeweiligem

Inhalt. Bei fortſchreitender Erſtarkung und Entwickelung aber erhebt es ſich über das zunächſt Gegebene und greift hinaus über die Grenzen des Kreiſes, innerhalb deſſen früher ſein Daſein abgeſchloſſen war. So erweitert ſich dem Bewußtſein ſeine Welt und damit zugleich ſein religiöſer Vorſtellungskreis. Der Götzendiener auf den allerunterſten Stufen der Bildung kann ganz ſeinem Bewußtſeinszuſtand entſprechend nur Einen Fetiſch haben, denn es gibt für ihn keine Welt, alſo auch keinen Anlaß zur Ausbildung religiöſer Vorſtellungen, außerhalb des engen Gebietes ſeines Daſeins, welches er in trüber Dumpfheit des Gefühls ergreift. Wie aber ſein Weltbewußtſein vielartige Daſeinsgebiete umfaßt, entſteht ihm das Bedürfniß, ſich eine entſprechende Vielheit von göttlichen Mächten vorzuſtellen.

In dieſem Fortſchritt der Bewußtſeinsentwickelung gibt es aber keinen Ruhepunkt, keine nicht zu überſchreitende Grenze, bis es ſich zu irgend einer Vorſtellung von einer Allheit der Dinge erhoben hat. Dieſe Erhebung ſetzt bereits eine nicht unbedeutende Erſtarkung und Entwickelung der Intelligenz voraus, das Kind iſt derſelben in den erſten Jahren nicht fähig, auch wenn es gelernt hat, ſehr geläufig von Einer Welt und Einem Gott zu reden. Doch ſchon in der Primarſchule iſt es ein Leichtes, die nicht unbegabten Kinder zu einer einheitlich zuſammenfaſſenden höchſten Allgemein-Vorſtellung fortzuleiten, ſei es mehr unter der Form der Räumlichkeit oder unter derjenigen der Zeitlichkeit. Die Nothwendigkeit einer ſolchen Vorſtellung von einer Geſammtheit der Dinge, einer alles zuſammen befaſſenden Einheit des Seins, iſt auf der angedeuteten Stufe dem Bewußtſein fühlbarer, als ihre Unvollziehbarkeit. Dieß nun iſt erſt eine beſtimmtere Vorſtellung der Welt, und wer dieſelbe in ſich ausgebildet hat, weiß, daß in dieſem Sinne nur von Einer Welt die Rede ſein kann.

Das religiöſe Bewußtſein kann bei dieſer Erweiterung des Weltbewußtſeins zu einer weſentlich richtigen Vorſtellung der Welt anfänglich ganz gut die polytheiſtiſche Form beibe-

halten. Wenn es ſich urſprünglich in dieſer Form bewegte, ſo wird es ſie nicht ſogleich abſtoßen. Die Götter werden ſich ihm zunächſt nur vermehren, ſo wie es zahlreichere Gebiete des weltlichen Daſeins umfaßt.

Was indeſſen dem weiter entwickelten Bewußtſein ſich als ſelbſt endlich und bedingt darſtellt, verliert ihm, ſo weit eine ſolche Einſicht in der Seele lebendig wird, die eigentliche Würde und Bedeutung des Göttlichen, die ganz materiell gefaßten Fetiſche werden demnach aufgegeben, die Götter abſtracter, allgemeiner, geiſtiger gefaßt. Allmälig gelangt denn das polytheiſtiſche Bewußtſein nothwendig dahin, ähnlich wie die zuerſt vereinzelt gefaßten Weltgebiete zuſammengefaßt werden, über den eingebildeten vielen Göttern eine gewiſſe ſie ſelbſt zuſammenfaſſende Einheit anzunehmen. Da ſollte man denn meinen, es müßte ein einziger Gott angenommen, die vielen Götter aber aufgegeben werden. Einzelne Geiſter haben ſich wirklich von der Vielgötterei ſofort zu dieſer höhern Einſicht erhoben. Allgemeiner erzeugte ſich jedoch bei den geiſtig begabteſten Völkern des Heidenthums die Annnahme eines in blinder Nothwendigkeit einheitlich über Göttern und Menſchen herrſchenden Schickſals (des Fatums), wobei man den Glauben an die vielen Götter feſthielt, ſo daß die Vorſtellung nicht pantheiſtiſch wurde. Sowohl in jenen noch immer nicht hiſtoriſch aufgehellten Zeiten, in welchen die indiſche Cultur ſich erzeugt hat, als auch, ungefähr 500 Jahre vor Chriſto, in Griechenland, oder in den griechiſchen Colonien Unter-Italiens, wurden aber auch verſchiedenartige ganz eigentlich pantheiſtiſche Anſichten ausgebildet. Sie faßten nicht nur die Vielheit der Dinge gleichſam äußerlich zuſammen, dachten ſich auch nicht Götter und Menſchen einer dunkeln Nothwendigkeit unterworfen, welche doch ſtets mehr oder weniger außerhalb der Dinge wäre, ſo daß ſich ihr denn auch immer gar Manches entziehe — ſie entwickelten ſtrengere, gediegenere Gedanken, faßten die Allheit der Dinge als eine innigſt in ſich ſelbſt verbundene, zuſammengeſchloſſene Einheit realen Seins, das Einzelne alſo, wo irgend in Raum und Zeit es ſich darſtelle,

als durchdrungen, durchwaltet von der einheitlichen Kraft des All. So kommen denn die eleatiſchen Philoſophen auf die für den Ausdruck der Anſicht treffendſte Formel: das All iſt Eins.

Dieſes All iſt zwar in der einen Beziehung die Welt. Wir haben es aber hier mit dem Gottesbewußtſein, nicht mit dem Weltbewußtſein zu thun. Wo nun das All als Eins gefaßt wurde, da wurden auch die Götter des polytheiſtiſchen Bewußtſeins in dieſe Alleinheit hineingezogen. Das Bewußtſein konnte dabei, wie dieß ſich beſonders in den indiſchen Religionen zeigt, ungeachtet der eben dargeſtellten Grundanſchauung, an einer Vielheit von Göttern feſthalten. Sie verlieren jedoch, in dem Maße, wie die Grundanſicht ſtrenger in jeder Beziehung durchgeführt wird, die wahrhafte Würde und Bedeutung von Göttern. Die indiſchen, und inwiefern von einer Verbindung von beiderlei Vorſtellungen auch bei den Griechen geſprochen werden kann, die olympiſchen Götter ſind dann nicht weſentlich anders, als die unbedeutende irdiſche Exiſtenz, durchwaltet von der Einen Grundkraft des All. Als vergleichungsweiſe höhere, obgleich ſelbſt endliche Exiſtenzen konnten, unter den mancherlei Ordnungen der Weſen, die vielen heidniſchen Götter allenfalls bei dieſer Anſicht feſtgehalten werden. Einen Gott im monotheiſtiſchen Sinne hingegen wird man weniger leicht damit in Verbindung bringen können, wenn die Geſammtheit des Seienden in aller Strenge des Gedankens als eine einzige Einheit gedacht wird. Demnach muß bei dieſer Auffaſſung der Dinge entweder gar nicht mehr von Gott und Göttlichem geſprochen, oder dieſes All-Eins muß Gott genannt werden. Dieß nun iſt, in vorläufiger Darſtellung, was mit dem Worte Pantheismus bezeichnet wird. Eine die Vielheit der endlichen Dinge zuſammenfaſſende Einheit und Allheit muß auch das ganz atheiſtiſche Bewußtſein annehmen, und den ungebildeten Verſtand wird auch jederzeit bedünken, es ändere an der Sache wenig, ob man dieſe Allheit des Seins mit dem von der religiöſen Auffaſſung her gangbaren Namen Gott bezeichne,

das All Gott nenne, oder ob man sage: es ist kein Gott. Die Philosophen jedoch machen einen Unterschied.

Die weitere Ausführung dieser Ansicht gestaltet sich denn, seit mehr als 2000 Jahren, sehr verschieden, je nach der mehr mathematisch und metaphysisch abstracten, oder mehr gemüthlich phantastischen und sinnlich materialistischen Auffassungsweise und Geistesrichtung ihrer Anhänger. In dem zuerst berühmt gewordenen pantheistischen Systeme der Eleaten gewann die Ansicht eine ganz ebenso abstracte, trocken begriffsmäßige Gestalt, wie bei Spinoza und in der ursprünglichen Hegelschen Philosophie. Andere hingegen, mehr von sinnlicher Naturanschauung ausgehend, dachten sich das All, den Einen Zusammenhang der Dinge, ähnlich, wie etwa jetzt der gemeine Verstand das, was er Natur nennt, als durchdrungen und beherrscht von einer allgemeinen Kraft, die sie verschiedentlich, bei bald mehr, bald weniger entschieden pantheistischer Richtung, an materielle Grundlagen, wie Wasser, Luft, Feuer und Aether, gebunden sich vorstellten. Als die Alles durchwaltende, nicht nur bewegende, sondern auch hervorbringende, zeugend gestaltende Kraft wurde dieses Eine in Allem ganz natürlich vorgestellt als Leben. Wenn denn dieses allgemeine Leben der Welt gedacht wurde als innigst und unzertrennlich verbunden mit der Materie, so heißt dieß Hylozoismus, d. h., Lehre oder Ansicht von einem allgemeinen Leben der Materie. Diese verschiedenen Modificationen der gemeinsamen Grundansicht lassen sich auch jetzt noch unterscheiden. Geister von vorherrschender Abstractionsfähigkeit und Verständigkeit verarbeiten ihre Auffassung in eine abstractere, begriffliche Gestalt. Diejenigen hingegen, welche sich mehr in sinnlichen Anschauungen und Phantasiespielen bewegen, oder deren ganze Denkungsart eine materialistische Richtung nimmt, wie dieses beides auch heut zu Tage bei dem größern Theile der Anhänger dieser Ansicht der Fall ist, kommen ziemlichermaßen auf die angedeutete hylozoistische Vorstellungsweise zurück. Wer sich an das Wesentliche zu halten weiß, wird hingegen nicht sehr großes Gewicht legen auf die sonst etwa vorkom-

mende Unterscheidung eines dialektischen oder Begriffs-Pantheismus, wie der ursprüngliche Hegelsche von Einigen genannt wird, und anderer Arten pantheistischer Lehre. In ihren abstracten Begriffen wollen sie doch immer das reale, jedenfalls nicht unlebendig zu nennende Wesen des alleinheitlichen Seins fassen, und die von mehr sinnlichen Anschauungen ausgehende, sich in Phantasie-Gebilde ausbreitende Weise sollte sich doch auch zu begriffsmäßigem Denken erheben, wenn sie wissenschaftliche Erkenntniß sein will.

Nicht unwichtig aber ist der Unterschied, wenn die einheitliche Kraft des All vorgestellt wird in ähnlicher Weise, wie die Seele sich verhält zu ihrem Leibe — nicht nur als das All durchwaltend, wie etwa die Wärme die Körper durchdringt, sondern als mit Bewußtsein waltende, die durch alle Räume und alle Zeiten ausgebreitete Vielheit der Dinge zur fest verbundenen Einheit zusammenfassende Seele der Welt. Auch diese Vorstellungsweise findet sich schon im heidnischen Alterthum bei vielen der gebildetesten Geister. Inwiefern auch hier Alles als Eins gefaßt, die Seele der Welt nur in der innigsten Verbindung mit dieser gedacht, nicht eigentlich von ihr unterschieden wird, hat auch diese Auffassung wenigstens eine Aehnlichkeit mit dem Pantheismus. Doch ist leicht zu sehen, wie sie bereits ziemlichermaßen der Vorstellungsweise sich annähert, welche das gemeine religiöse Bewußtsein in sich trägt. Es hat auch nicht ganz selten die monotheistische Ueberzeugung bei Mahomedanern und Christen mehr oder weniger eine solche Gestalt angenommen. Später werden wir uns noch wiederholt mit dieser Auffassungsweise zu beschäftigen Veranlassung finden.

In der einen oder andern Weise kann sich nun dem modernen, der christlichen Ueberzeugung entfremdeten Bewußtsein die pantheistische Weltanschauung empfehlen. Wir möchten jedoch hiermit keineswegs zu verstehen gegeben haben, daß sie vorzugsweise dem natürlichen Bewußtsein entspreche. Von Natur ist das Bewußtsein weit geneigter zu theistischen Vorstellungen. Wie es im Kinde überall Leben, Empfindung und

Bewußtſein vorausſetzt, ſo iſt ihm eigentlich nichts widernatürlicher, als die allerhöchſten Wirkungen und Thätigkeiten nicht einer mit Bewußtſein wirkenden Urſache zuzuſchreiben. Der einſeitig, mit Zurückdrängung der Gemüthskräfte entwickelte Verſtand hingegen wird ſich auf beſtimmten Entwickelungsſtufen nicht ungern ſolchen Anſichten hingeben, alſo gerade ein Verſtand, wie derjenige der jetzigen Bildung.

Das Eigenthümliche des gegenwärtigen Bildungszuſtandes wird, unſern frühern Andeutungen gemäß, wohl darin erkannt werden müſſen, daß durchgängiger als nie das Bewußtſein über die kindlich gemüthliche Stufe zu einer nüchternen Verſtändigkeit übergegangen, dabei aber die Geſinnung egoiſtiſch geworden iſt, das Subject ſich auf ſich ſelbſt zurückzieht, ſich ſelbſt zum Princip alles Erkennens und Thuns, zum Mittelpunkt aller Dinge machen möchte, und demnach ihm nichts mehr eine rechte Bedeutung behält, als das Selbſt, das Individuum und das die Einzelweſen zuſammen befaſſende Allgemeine. Das Allgemeine erhält nämlich ſeine Bedeutung theils als das gemeinſame Daſein der Geſellſchaft und des Staats, welchem das Einzelweſen ſich nicht zu entziehen vermag, theils als das in jedem Einzelnen gegenwärtige Gattungsweſen, vermöge deſſen einzig das vereinzelte Selbſt ſich vor Andern die in Anſpruch genommene Geltung beilegen darf. Denn das Ich erkennt das andere Ich in gleicher Dignität hauptſächlich nur an, weil durch dieſe Gleichſtellung ſeine eigene Geltung bedingt iſt. Die neueſte Anſchauungs- und Denkweiſe iſt atomiſtiſch und mechaniſch. Die lebendig ſittliche Gemeinſchaft iſt aufgelöst in die Atome der Einzelnen, die zuſammengehalten werden durch die äußere Nothwendigkeit des räumlich zeitlichen Beiſammenſeins, und auf einander einwirken in faſt mechaniſch zu nennender Weiſe, ähnlich wie die atomiſtiſche Naturlehre den Naturproceß auffaßt. Dieſe Wendung hat die Verſtandesentwickelung genommen, aber nicht einzig, ja nicht einmal vorzugsweiſe im Verſtande wurzelt dieſe Anſicht, ſondern vielmehr im praktiſchen Weſen der Seele. Die Geſinnung, die Sitte iſt egoiſtiſch geworden, daher muß auch

ihr begrifflicher Ausdruck im Verſtande eine ſolche Geſtalt und Richtung annehmen. Nicht nur den organiſchen Banden der allgemeinern Gemeinſchaft des Staats und der Kirche ſucht ſich das Individuum zu entziehen, es ſei denn, daß es durch die Berufung auf die Staatseinheit ſich von einer es zunächſt berührenden particularen Beengung frei zu machen ſtrebe, nicht einmal die natürlich ſittlichen Bande der Familie halten ſogar auf ihrem Gebiete den egoiſtiſchen Individualismus in Schranken. Selbſt in der Familie wollen die einzelnen Glieder nicht mehr für und in einander leben. Jedes ſchließt ſich innerhalb ſeines eigenen Kreiſes gegen die andern mehr oder weniger ab; wenn das Vermögen der Ehegatten nicht ſo vollkommen getheilt iſt, wie bei den Römern, ſo findet doch auch in dieſer Beziehung ſelten genug eine wahre Gemeinſamkeit Statt; Mann und Frau verfolgen eigene Richtungen, beſuchen eigene Geſellſchaften; die Erziehung iſt nicht mehr die große Angelegenheit der Eltern, ſie wird der Schule überlaſſen; damit wird von der Kleinkinderſchule an bis zu Penſionat und Univerſität das Kind, der Jüngling, ja ſelbſt die Jungfrau, auf ſich ſelbſt zurückgedrängt, nicht durch die Macht lebendiger Liebe getragen, ſondern durch Disciplinarreglemente in Ordnung gehalten. Und tritt der junge Mann in's Staatsleben heraus, ſo iſt hier noch vollſtändiger jede Spur von Pietät, von gemüthlichen Banden verſchwunden, und das ganze Daſein bewältigt faſt ausſchließlich eine äußerliche, oft genug ziemlich mechaniſch wirkende Nothwendigkeit.

Erhebt ſich nun von dieſer Baſis aus das Bewußtſein zu allgemeinern Anſichten, nicht nur zu Theorien von menſchlicher Geſellſchafts- und Staatseinrichtung, ſondern zu Geſammtanſchauungen der Dinge, wie ſoll ſich ihm da nicht die pantheiſtiſche Anſchauungsweiſe empfehlen. Wie in Geſinnung und Lebenspraxis nur das Individuum und die abſtracte Allgemeinheit, von welcher jenes gehalten wird, eine Bedeutung hat, das gemeinſame Daſein aber durch die Einzelnen gebildet, gleichſam zuſammengeſetzt, und nur in den jeweiligen Einzelnen eine Realität des Allgemeinen in Staat und

Gesellschaft anerkannt wird — ganz ebenso würde es sich nach der pantheistischen Auffassung verhalten in der Gesammtheit der Dinge, während einer theoretischen und sittlichen Denkweise in Ansehung der gewöhnlichen Lebensverhältnisse, welche die Persönlichkeit nicht so abstract faßt und das menschliche Dasein nach seinem conereten Wesen, seiner natürlich organischen Gliederung und seinem geistigen Ineinandersein zu begreifen vermag, nur die theistische Weltanschauung recht entspricht. Wenn das gemüthliche Leben aus dem Familienkreise verschwunden ist, persönliche Mächte kaum in der Familie, geschweige im Staat, anerkannt werden: — wie sollte denn das All dem Gemüthe sich darstellen als von liebender Macht durchwaltet? wie sollte ein Bewußtsein, dem selbst die ehrwürdigsten leibhaftig vor ihm stehenden Persönlichkeiten nichts mehr gelten, zur Anerkennung göttlicher Persönlichkeit geneigt sein, von der es nichts durch die Sinne erfährt? Wenn je ein allgemeiner Bildungszustand sich eignete zum Saatfeld pantheistischer Lehren, schon bevor er von entschiedenen Pantheisten absichtlich bearbeitet und solcher Saame ausgestreut worden war, so ist es der gegenwärtige Zustand des größern Theiles der europäischen Völker.*) Die starre Härte neueuropäischer Egoität mag zwar in der Folge theilweise — vornehmlich in den die Bedeutung der Individualität berührenden Fragen — wiederum der pantheistischen Denkweise widerstreben, so daß dieselbe unter den europäischen Völkern weniger ins Volks-

*) Herr Dr. Zeller behauptet (Jahrb. d. Ggw., Januar 1847.) eine Verwandtschaft der pantheistischen und der demokratischen Geistesrichtung. „Wer pantheistisch denkt," sagt er, „der wird, wenn er consequent denkt, eine demokratische Verfassung wünschen müssen." In einer andern öffentlichen Discussion hat er dann freilich das gegenseitige Entsprechen der pantheistischen Denkweise und der am consequentesten durchgeführten demokratischen, derjenigen der Communisten, für ein Hirngespinnst erklären wollen. Seine frühere Behauptung war aber offenbar die richtigere. Die modernste wesentlich demokratische Denkweise auf dem politischen Gebiet erzeugt folgerichtig eine Geneigtheit zur pantheistischen in religiöser Hinsicht; und sehr richtig sagt Herr Zeller, wenn eine absolute göttliche Persönlichkeit undenkbar ist, so ist es eine menschliche noch weit mehr.

bewußtſein eingehen dürfte, als in Indien, wo die markloſe Individualität auch nicht des Widerſtandes der Egoität fähig iſt. Weit mehr jedoch, als das antike heidniſche, eignet ſich dieſes modernſte Bewußtſein zur Aufnahme ſolcher Gedanken, wie denn die ähnlichen Lehren im Alterthum ſich nur in den Kreiſen der Gebildeten verbreiten konnten, während jetzt ihre weit ſchnellere und größere Verbreitung gewiß nicht ſowohl aus der unwiderlegbaren Darſtellung der Doctrin, oder aus größerer Geiſtesmacht ihrer Apoſtel zu erklären iſt, als vielmehr daraus, daß ſie einen beſſer vorbereiteten Boden finden. Und recht wirkſam werden auch die Anſprüche der Egoität der pantheiſtiſchen Denkart im Ganzen nicht Schranken ſetzen. Allerdings verlangt die Egoität in gewiſſen Beziehungen eine größere und bleibendere Bedeutung des Einzelweſens, als demſelben nach ſtreng pantheiſtiſcher Lehre zukömmt. Manche werden die perſönliche Fortdauer nach dem Tode feſthalten wollen, weil die Egoität ſich auch in der Auflöſung des Leibes nicht aufgeben möchte. Die ganze Denkweiſe wird aber deßwegen noch nicht zurückgewieſen werden. Das Individuum hat ſein ihm zunächſt wichtigſtes Beſtehen in der ſinnlichen Gegenwart, und je mehr ſinnlich egoiſtiſch das Bewußtſein ſich auf dieſe unmittelbare Gegenwart beſchränkt, deſto mehr wird es nicht nur gleichgültig gegen die jenſeitige Fortdauer, ſondern, weil beim Aufhören der Befriedigung an den ſinnlichen Gütern im Tode manche Unruhe über das, was einen im Jenſeits erwarten dürfte, wieder erwacht, und gewiß nicht ſelten dieſe ſtarken Geiſter Gründe haben, keine moraliſche Vergeltung zu wünſchen, geben ſie auch die Anſprüche auf die Unſterblichkeit nicht ſo ungern auf. Andere hingegen werden ein Fortbeſtehen des Individuums durch die ganze Folge der Zeiten mit der Grundanſchauung des Syſtems zu vereinigen ſuchen, ſo daß denn die egoiſtiſche Individualität bei demſelben auf's Vollſtändigſte ihre Rechnung finden wird, als nicht nur, wie der jetzige Pantheismus meint, im gegenwärtigen Momente, ſondern in aller Zeit weſentlich und nothwendig mit

conſtituirendes Moment des All oder des Göttlichen, welches eben nur in den Endlichen ſein und wirken ſoll.

Nicht bei jedem Einzelnen, in welchem die herzloſe Verſtändigkeit und ſpröde Egoität der Zeit herrſchend geworden iſt, wird ſie bis zu einer ausgebildeten pantheiſtiſchen Denkweiſe fortgehen. Ein umfaſſenderer Geiſt jedoch kann nicht ſtehen bleiben bei der bloßen Verneinung der bisher geltenden Ueberzeugungen, ohne über den jeweiligen Moment ſeines unmittelbaren Daſeins hinaus zu ſchreiten und einen allgemeinen Abſchluß ſeines Vorſtellens zu ſuchen. Dieſem Bedürfniſſe aber entſpricht für einen Bewußtſeinszuſtand, wie der gegenwärtige, die pantheiſtiſche Anſchauungsweiſe nicht am wenigſten.

Ob aber dieſe Anſicht etwas viel Anderes und weſentlich Beſſeres ſei, als die atheiſtiſche, in welcher das abſtract verſtändige Vorſtellen eben ſo leicht ſeinen Abſchluß finden kann, iſt keine ſo ganz leichte Frage. Da der Name Atheiſt noch immer im Ganzen keine Empfehlung und Ehre iſt, nur Wenige, wie die Feuerbach, Bauer und Conſorten, den nicht beneidenswerthen Muth haben, der doch in dieſer Hinſicht noch herrſchenden Denkweiſe auf's Frechſte zu trotzen, ſo nennen ſich die Meiſten lieber Pantheiſten als Atheiſten. Beſonders bei Theologen iſt dieß wirklich ſehr begreiflich, denn es wäre doch etwas ſehr Eigenes, Theologe ſein und die Beneficien einer ſolchen Stellung genießen wollen, und ſich offen zum Atheismus zu bekennen. Man ſoll auch nicht voreilig um geringfügiger Eigenheiten willen in der Auffaſſung des Unendlichen und des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen einen Mann ſchlecht machen, da doch die Faſſung dieſer Dinge dem menſchlichen Geiſte immer ſo ſchwer wird, er ſo ſelten vor allem Irrthum dabei ſicher iſt. Ohne Zweifel iſt es etwas ſehr Anderes, das Höchſte und Beßte, die unbedingte Macht und das unbedingte Gute, auf welches das nicht ganz verdorbene Bewußtſein ſich hingewieſen fühlt, woran es, wie an ſeiner eigenen Exiſtenz, auf's Unzweifelhafteſte feſthält — es in mehr oder weniger pantheiſtiſcher Weiſe vorſtellen, oder es

ganz und gar verläugnen, ſich rückhaltslos nur in die Sinnlichkeit verſenken, womit denn eine eben ſo entſchieden unſittliche als irreligiöſe Geſinnnng entſtehen muß, ſelbſt dann, wenn aus dieſen oder jenen Rückſichten noch ein legales Verhalten äußerlich beobachtet wird. Gewiß hat es Menſchen gegeben, die eine Geſinnung, ein geiſtiges Leben entwickelten, welches ſeinem Weſen nach der Frömmigkeit in ihren nicht unedelſten Geſtalten ſehr ähnlich war, bei ziemlichermaßen pantheiſtiſcher Anſchauungsweiſe, und zwar ſowohl abſtract verſtändige als myſtiſch gemüthliche Pantheiſten.

Dennoch wird man die große Verwandtſchaft der pantheiſtiſchen und der atheiſtiſchen Denkweiſe, von der bloß theoretiſchen Seite betrachtet, nicht in Abrede ſtellen können. Denn eine allgemeine einheitliche Weſenheit und Macht der Dinge läugnet auch der Atheiſt nicht, wenn es ihm nicht an aller höhern Denkfähigkeit fehlt. Der Unterſchied zwiſchen der pantheiſtiſchen und der atheiſtiſchen Sinnesart wird nicht ſowohl auf der theoretiſchen als auf der praktiſchen Seite liegen, nicht ſowohl in der Vorſtellung als in der Geſinnung. Wenn wir uns aber des verdammenden Aburtheilens bis nach möglichſt ſorgfältiger Prüfung billig enthalten; ſo ſollten dagegen auch die Pantheiſten billig genug ſein, anzuerkennen, daß ihre Denkweiſe, geſetzt ſie mache bei edlern Geiſtern nicht nothwendig die ſittliche, ja die religiös zu nennende Geſinnung unmöglich, doch bei gemeinern Naturen faſt unvermeidlich zu atheiſtiſcher Vorſtellung und durchaus materialiſtiſcher Geſinnung führen muß.

II.

Würdigung der pantheiſtiſchen Anſicht nach ihren theoretiſchen Grundlagen.

Sollen wir uns nun ein Urtheil bilden über die pantheiſtiſche Weltanſchauung, ſo müſſen wir vor Allem uns dieſelbe noch deutlicher machen, ſowohl nach ihrer begrifflichen

Geſtalt, als nach ihrer Begründung in der Denknothwendigkeit des Geiſtes.

Die myſtiſche Geſtalt der pantheiſtiſchen Vorſtellungsweiſe, ſowie auch diejenige, welche die einheitliche Macht und Alles doch noch als Seele faßt, laſſen wir bei Seite, denn die letztere Anſicht iſt nicht eigentlicher Pantheismus, und nur der ſcheinbar oder wirklich in der logiſchen Geſetzmäßigkeit des Geiſtes begründete könnte ſich dem verſtändigen Bewußtſein ſo ernſtlich aufdrängen, daß ſeine ſorgfältigere Prüfung nothwendig iſt.

Die ſtreng begrifflich oder logiſch verfahrenden Pantheiſten haben ſeit mehr als 2000 Jahren auf verſchiedene Weiſe ihre Anſicht zu begründen geſucht. Es iſt aber nicht unſere Aufgabe, eine Geſchichte des Pantheismus zu ſchreiben. Die Darſtellung, in welcher unſere neueſten Pantheiſten die alte Doctrin in ihrer vermeintlichen Sieghaftigkeit entwickeln, ſollten wir unſerer Aufgabe nach vorlegen. Allein auch dieß iſt nicht leicht. Bei Hegel ſind die Ausdrücke meiſtens ſo ſonderbar geſtellt, daß immer noch mit einigem Schein geſtritten werden kann, ob er zu den eigentlichen Pantheiſten zu rechnen ſei, oder nicht. Und die ſogenannten Junghegelianer haben keine wiſſenſchaftlich bedeutende Darſtellung des Syſtems bekannt gemacht, denn das in dieſer Hinſicht weit bedeutendſte Werk, die Glaubenslehre von Strauß, will nicht eine Begründung und Entwickelung des Syſtems ſein, ſondern ſie ſetzt dieſes durchgängig als bekannte und als ausgemachte Wahrheit voraus. Es ſcheint demnach am paſſendſten, ſo ſorgfältig, als es ohne große Weitläufigkeit geſchehen kann, die Anſicht unter gleichmäßiger Bezugnahme auf die verſchiedenen bedeutſamern Syſteme in einigen allgemeinen Hauptzügen hinzuzeichnen, und auch zu zeigen, wie, abgeſehen von dem Gedankengang der bisherigen Syſteme, das Bewußtſein zu ſolchen Vorſtellungen geführt werden kann.

Die griechiſchen Pantheiſten, durch welche ſchon 500 Jahre vor Chriſto dieſe Anſicht in ziemlich ſo ſchwer zu widerlegender Weiſe ausgebildet worden iſt, als durch die jetzigen Verbreiter derſelben, und die gewiß ausgezeichnetere Geiſter waren, als

kaum Einer von den jetzt lebenden, gingen aus von dem Begriffe Gottes, von den Begriffen des Seins und des Werdens. Von Xenophanes, dem Urheber des eleatischen Systemes, berichtet Aristoteles: Auf den ganzen Himmel habe er geschaut, und gesagt: das Eins sei der Gott. Diese Vorstellung des Göttlichen ergriff der Mann mit dem Eifer einer großen Seele, und bekämpfte von diesem Standpunkte aus die polytheistischen Verirrungen. Der Gott nun, lehrte er, könne eben so wenig werden als vergehen, denn es hieße eben so viel, sagen, es seien keine Götter, als sagen, sie entstehen und vergehen. Das Eins in allem Sein, welches er als das Göttliche faßte, war ihm immer dasselbe, alles aber, was entsteht und vergeht, kein wahrhaft Seiendes. Wir haben an diese urälteste begriffliche Grundlegung der Ansicht ausdrücklich erinnern wollen, da die hier zu Grunde liegenden Gedanken noch immerfort nicht am wenigsten Beachtung verdienen. Sein Nachfolger Parmenides, ein noch mehr abstract logischer Geist, ließ den Begriff Gottes zurücktreten, indem er ausging von dem Begriff des Seins. Der Sache nach ähnlich geht auch Spinoza aus von dem Begriffe der Substanz. Und wie sehr sie versichern mögen, der Hegelsche Standpunkt sei ein weit über den Spinozistischen erhabener; so ist denn doch nicht nur von incompetenten Beurtheilern, ungeachtet der sehr verschiedenen Weise des wissenschaftlichen Verfahrens, behauptet worden, der Unterschied sei im Wesentlichen nicht sehr wichtig. Auch Hegel hebt an von dem in seiner höchsten Abstraction gefaßten Sein, und geht von diesem wie einfachsten so auch allgemeinsten Begriffe über zu andern und immer andern Denkbestimmungen, auf eine Weise, daß von Anfang an Manche ihn da, wo er von Gott redet, verstehen zu müssen glaubten, nach seiner Meinung würde, nicht wesentlich anders, als bei Xenophanes, Parmenides oder Spinoza, das Göttliche nichts Anderes sein, als das Eine Sein des All. Wie die Neuhegelianer in der Begründung ihrer unverholen pantheistischen Ansicht zu verfahren pflegen, können wir nicht bestimmt sagen, da Strauß, wie gesagt, nicht sowohl die Ansicht zu begründen,

als ſie gegen das chriſtliche Bewußtſein geltend zu machen ſucht. Dieſem ohne Vergleich bedeutendſten Manne unter allen Hegelianern der ſogenannten linken Seite ſcheint das Syſtem durch Hegel genugſam begründet und im Weſentlichen vollendet zu ſein, und die Andern, mit Ausnahme etwa der Feuerbach, wenn ſie auch über Hegel hinauszuſchreiten Miene machen, nehmen in allem Weſentlichen einen dem Seinigen entſprechenden Gang, bringen jedoch ſammt und ſonders nichts Bedeutſames zur Begründung der Anſicht vor.

Alle dieſe ausgezeichneteſten Urheber pantheiſtiſcher Syſteme halten es, allfällig mit Ausnahme Hegels, nur nicht für nothwendig, Gründe dafür anzugeben, daß ſie von dem abſtracten Begriffe des Seins oder der Subſtanz ausgehen. Man könnte jedoch nach der Berechtigung fragen. Der allererſte Anfang des ſich aus der Sphäre des unmittelbarſten erfahrungsmäßigen Bewußtſeins zu höherer Wahrheit empor arbeitenden Denkens iſt dieß denn doch nicht. Das Bewußtſein findet ſich, ſo wie es anfängt, ſich mit ſolchen Betrachtungen zu beſchäftigen, in einem irgend wie beſtimmten Sein oder Daſein, und findet außer ſich ſelbſt ebenfalls nur ſolches Daſein, nicht das ſchlechthin allgemeine Sein, welches den Anfangspunkt dieſer philoſophiſchen Syſteme bildet. Und wenn wir den mit ſolchen Dingen weniger Vertrauten deutlich machen ſollen, daß doch allerdings der Begriff des Seins oder der Subſtanz, wie er die Grundlage der pantheiſtiſchen Syſteme ausmacht, nicht eine willkürliche Erdichtung ſei, ſo werden wir uns auch nicht bloß an dasjenige halten können, was Hegel zur Rechtfertigung ſeines Verfahrens im Anfange ſeiner Logik vorträgt.

Es handelt ſich bei unſerer ganzen Unterſuchung zuvörderſt um die Hauptfrage, ob wir den Satz: das All iſt Eins — zugeben müſſen in dem Sinne, daß die Geſammtheit des Seienden eine einzige Einheit bilde, ſo daß ein von der Geſammtheit der endlichen Weſen verſchiedenes göttliches Weſen nicht angenommen werden könne? Dieß ſoll aus den Begriffen des Seins und der Subſtanz folgen. Wir werden uns daher be-

sonders an dieser Stelle einer abstracteren und anstrengenderen Erörterung nicht entziehen können.

Das Bewußtsein, so wie es zur Besinnung über sich selbst und Anderes veranlaßt wird, hat ein Wissen von dem Sein seiner selbst und des Andern, von dem es weiß. Die verschiedenen Zustände des eigenen Daseins, sowie die verschiedenen andern Existenzen, unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß hier sich Bestimmtheiten finden, die dort fehlen. Diese verschiedenen Bestimmtheiten machen aber nicht das eigentliche Sein aus, sondern nur die Art und Weise des Seins. Der Verstand kann auch von ihnen absehen, ohne daß er damit das Sein aufzugeben braucht. Durch solche Abstraction von der nähern Bestimmtheit erhebt sich der Verstand zu allgemeinern und immer allgemeinern Vorstellungen, wobei jedoch immer das Moment des Seins festgehalten wird, bis er zuletzt zu der allerallgemeinsten Vorstellung kömmt, die irgend möglich ist, nämlich zu der des Seins überhaupt oder schlechthin. Und dieses Sein ist keine bloße Erdichtung. Gibt es vielerlei Dasein, so gibt es ein allgemeines Sein, als das Gemeinsame in dem vielerlei Dasein, eben so gewiß als es eine gleichartige Natur gibt in den vielen Einzelwesen einer bestimmten Gattung von Wesen. Bei genauerem Nachdenken wird man nicht sagen, daß es vielerlei Sein in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes geben könne, oder, wie das den verschiedenen Weisen des Daseins zu Grunde liegend gedachte Sein auch genannt wird, viele Substanzen. Wenn es vielerlei Sein oder Substanzen geben sollte, so würden dieselben sich von einander unterscheiden, dieß könnten sie aber nur durch eigenthümliche Bestimmungen, vermöge welcher jede aufhören würde, die Substanz oder das allgemeine Sein zu sein, und damit also werden müßte zu einem bestimmten Dasein, über, in oder hinter welchem immer das in Wahrheit allgemeine Sein oder die allgemeine Substanz gedacht werden müßte. So stellt sich dem Denken in seiner abstracteſten Weise diese Sache dar, nicht anders aber, wenn wir uns auf den sinnlich anschaulichen Boden des räumlichen und zeitlichen

Daſeins ſtellen. Das Räumliche und Zeitliche iſt dem Bewußtſein gegeben als ein unendlich Vielfaches und Verſchiedenes, es ſcheint viele Räume, viele Zeiten zu geben. Verſuchen wir es aber, von einem Raume zum andern, von einer Zeit zur andern fortzugehen, ſo werden wir mit unabweisbarer Nothwendigkeit fortgeleitet zu der, freilich ſchwer in vollkommener Deutlichkeit zu vollziehenden Vorſtellung eines einzigen alles räumliche Sein umfaſſenden Raumes, einer einzigen alle Zeiten in ſich ſchließenden Zeit. Und dieſe Formen oder Weiſen des Daſeins, wie wir Raum und Zeit werden nennen dürfen, ſind wohl nicht anders zu denken, als erfüllt durch das Sein. Von leerem Raume wird freilich oft geſprochen, ſelten dagegen von leerer Zeit, von einer Zeit, in welcher gar nichts wäre und geſchähe. Beides iſt aber gleich ſchwer zu denken. Wenn Zeiten und Räume, und was darin iſt und geſchieht, nicht eine zuſammenhängende Einheit bildeten, wodurch ſollten ſie getrennt ſein, als durch das Nichts, alſo nicht getrennt. In der anſchaulichern wie in der abſtractern Vorſtellungsweiſe werden wir alſo gleichmäßig fortgeführt zu einer All-Einheit des Seins, welche alles einzelne Daſein in ſich befaſſe, allem Daſeienden zu Grunde liege, alſo in dem einen oder andern Sinne wohl es auch trage und beherrſche. Die Urheber der pantheiſtiſchen Syſteme haben ſich in einer Denkentwickelung, die ſie in die Darſtellung ihrer Lehre aufzunehmen nicht für nothwendig hielten, zu dieſem Begriffe, den wir nicht einen willkürlich erdachten nennen können, erhoben, und von dieſem allgemeinſten Begriffe gingen ſie dann in ihrer Lehrdarſtellung aus, ſei es, daß ſie denſelben abſtracter faßten, oder, wie Xenophanes, den ganzen Himmel anſchauten.

Und dieſes Eine allbefaſſende Sein nennen ſie nicht ganz unnatürlicher Weiſe Gott. Was die Menſchen als das Göttliche vorſtellten und verehrten, ſuchten ſie zu allen Zeiten und bei allen Völkern, je nach der Entwickelung ihres Denkvermögens, als das höchſte Weſen zu faſſen. Dieſes allgemeine Sein iſt aber, in ganz abſtractverſtändiger Faſſung, das Allerhöchſte, das allem, was in irgend einem Raume, zu irgend

einer Zeit iſt, entſteht und vergeht, zu Grunde liegt, durch welches alles beſtimmte Daſein das Sein hat, das ſelbſt alſo nicht als geworden und nicht als vergänglich gedacht werden kann. Und dieß ſind Beſtimmungen, die wir in demjenigen denken müſſen, was wir als das Göttliche vorſtellen und verehren ſollen. Es wird Alles darauf ankommen, wie dieſes allgemeine Sein, die Subſtanz, das Abſolute, oder was für Ausdrücke die Philoſophen dafür erfinden, näher beſtimmt werde.

Zu der pantheiſtiſchen Anſicht gehört denn zuvörderſt, und findet ſich in weſentlicher Uebereinſtimmung in ihren verſchiedenen Ausführungen, daß ſie alles beſtimmte Sein, alle endliche Exiſtenzen entweder nach der urälteſten Geſtalt der Anſicht als bloß ſcheinbar, nicht wahrhaft ſeiend, vielmehr nichtig und täuſchend, oder nach Spinoza, als bloß vorübergehende Beſtimmung (Modus, Accidenz) der Einen allgemeinen Subſtanz auffaſſen, oder, wenn dieſe Ausdrücke nicht gebraucht werden, wenigſtens ſo, daß die einzelnen zeitlichen Exiſtenzen zu dem allgemeinen Sein doch in keinem wahrhaft andern Verhältniſſe gedacht werden. Den ſtrengen und conſequenten Pantheiſten iſt das allgemeine Weſen das einzig im wahren Sinne des Worts Seiende, das in allem Daſein Gegenwärtige. Die einzelne Exiſtenz wird vorgeſtellt als durch das im Zuſammenhang der endlichen Dinge ſich entfaltende Allgemeine beherrſcht. So wird der Satz, daß Alles Eins ſei, verſtanden.

Uebrigens iſt bei dieſer allgemeinſten Anſchauung keineswegs Alles viel leichter zu begreifen, als von dem nicht pantheiſtiſchen Standpunkt aus. Wie die einzelnen endlichen Exiſtenzen zu dem allgemeinen Sein hinzukommen, oder, wenn dieſes als ihre unbedingte Macht gedacht wird, aus ihm heraustreten, herausgeſetzt werden, iſt bei einem mit dieſem abſtracteſten Begriff anfangenden Gedankengang ſehr ſchwer zu zeigen. Hegel gab ſich freilich das Anſehen, als ob er den ganzen Reichthum der Denkbeſtimmungen, welche den Inhalt ſeiner Logik ausmachen, durch reines Denken aus dem nur immer ſchärfer und immer anders gefaßten Gedanken heraus

entwickele, ohne ſich irgend etwas durch die Erfahrung unterlegen zu laſſen, und ebenſo, daß er einen denknothwendigen Uebergang nachweiſe von der logiſchen Idee zur Natur und von dieſer zum Geiſtesleben. Hätte er dieß wirklich geleiſtet, ſo würde das Heraustreten der einzelnen Exiſtenz aus dem abſtracten allgemeinen Sein erklärt ſein. Allein kaum iſt gegenwärtig noch ein Hegelianer zu finden, der ſo feſt eingebannt wäre in die Formeln des Meiſters, daß er dieß zu behaupten wagte, und nicht zugäbe, die Uebergänge ſeien ſowohl innerhalb der Logik oder der abſtracten Denkbeſtimmungen ſelbſt, als von dieſem Gebiete zu dem der Natur und des Geiſtes, ſowie innerhalb eines jeden von dieſen letztern von einer Stufe zur andern, nicht ſelten ganz willkürlich, und das Hegelſche Denken würde durchaus nicht von Einem zum Andern gekommen ſein, wenn ihm der jeweilige Inhalt nicht aus der ſinnlichen Erfahrung gegenwärtig geweſen wäre. In ſeiner gänzlichen Beſtimmungsloſigkeit weiſt das reine Sein gar nicht über ſich ſelbſt hinaus. Wohl wird man annehmen dürfen, ein ſchlechthin vollendetes Erkennen würde in dem Allgemeinen zugleich auch das Beſondere und Einzelne ſchauen, und ſo von oben herabſteigend das Allgemeine im Einzelnen und das Einzelne im Allgemeinen finden und begreifen. Das menſchliche Erkennen jedoch iſt zu dieſer Vollendung noch nicht gekommen.

Indeſſen kann doch für ein Denken, welches ſich zu dieſem Gedanken eines allgemeinen allerhöchſten Seins und Weſens erhoben hat, kein Zweifel entſtehen über den Zuſammenhang des endlichen Daſeins mit dem unendlichen Sein, in irgend einer Weiſe über das Getragenſein der einzelnen Exiſtenz durch das allgemeine Sein. Das menſchliche Denken kömmt nämlich, geſetzt in ihre Syſteme nehmen ſie dieſe Entwickelung nicht auf, zu dem allgemeinen Sein, nur indem es immer mehr von allen Beſtimmungen abſtrahirend, von dem erfahrungsmäßigen Daſein aufſteigt zu jenem, und das ihm eigentlich nur in der unmittelbaren Erfahrung wirklich gegebene Sein feſthält bei jeder höhern Abſtraction. Weil ihm alſo

das allgemeine Sein nur iſt im beſondern Sein, ſo denn auch dieſes nur in jenem. Erklärt iſt gar nicht genügend das gegenſeitige Verhältniß. In gewiſſem Sinne aber ſcheint der Satz eine Wahrheit zu enthalten, das All ſei Eins.

Ja wir glauben nicht verhehlen zu ſollen, daß es noch einen andern Weg gibt, auf welchem auch ſolche, die vielleicht durch dieſe gar zu abſtracten Begriffsverknüpfungen nicht ſehr überzeugt worden ſind von dem Satz vom All-Eins, zu deſſen Annahme hingeleitet werden könnten.

Schon haben wir geſagt, wie der urälteſte der ſtreng begriffmäßig denkenden Pantheiſten von dem Begriffe Gottes ausgegangen ſei. In einer Weiſe, wie höchſtwahrſcheinlich vor bald 2500 Jahren der heidniſche Xenophanes, kann auch heute noch ſelbſt ein ernſtreligiöſes Vorſtellen auf ziemlichermaßen pantheiſtiſche Gedanken geführt werden.

Wir haben bereits im vorigen Abſchnitt gezeigt, wie in allmäliger Erweiterung des Bewußtſeins die niedrigſten religiöſen Vorſtellungen nothwendig aufgegeben werden. Was die Menſchen als Gott verehren ſollen, darf ſich ihrem Bewußtſein nicht als ſelbſt endlich und bedingt darſtellen. Göttliche Verehrung wird ſelbſt dem elendeſten Fetiſch nur erwieſen, ſofern das anbetende Bewußtſein der Beſchränktheit und Nichtigkeit desſelben, wenigſtens im Augenblick ſeines Anbetungsbedürfniſſes, nicht inne wird. Wir haben nachgewieſen, wie in klarer und conſequenter Entwickelung des religiöſen Bewußtſeins, wenn es die vielen Götter, die in ihrer Vielheit ſich gegenſeitig beſchränken und auch ſonſt als ſehr mannigfaltig beſchränkte Weſen vorgeſtellt werden, als endlich erkennt, aus dem Polytheismus ſich der Monotheismus gewiſſermaßen logiſch entwickeln ſollte. Das monotheiſtiſche Vorſtellen faßt aber ſeinen Einen Gott meiſtens auch noch in einer Weiſe, daß ein ſtreng begriffliches Denken finden kann, das Göttliche werde verendlicht.

Ein Weſen, dem anderes Weſen oder Sein ſelbſtſtändig gegenüber ſteht, wird durch dieſe Entgegenſetzung gewiſſermaßen ſelbſt zu einem endlichen gemacht. Die theiſtiſche Vor-

ſtellung aber, indem ſie das Göttliche von dem endlichen, und zwar nicht nur von den einzelnen endlichen Dingen, ſondern von der Geſammtheit derſelben oder der Welt unterſcheidet, ſtellt durch dieſe Unterſcheidung Gott in einen gewiſſen Gegenſatz zu der Welt, worin Einige eine Verendlichung des Göttlichen finden. Und zuweilen kann den religiöſen Vorſtellungen ein ſolcher Vorwurf wirklich nicht ganz unrichtig gemacht werden. Allerdings wird man Gott nicht nur nicht eine von Uranfang an unabhängig von ihm beſtehende Materie gegenüber ſtellen dürfen, die er nur bilde und ordne, welche Vorſtellung doch von edeln und tiefen Geiſtern angenommen worden iſt. Auch einer im Anfang nach ihrem Stoff und ihrer Geſtaltung durch Gott gewordenen Welt wird Gott gegenüber fortwährend keine Selbſtſtändigkeit zukommen können, man wird ſie ſtetsfort von der göttlichen Macht gehalten, durchdrungen und durchwaltet vorſtellen müſſen. Dieß geſchieht denn auch in der Vorſtellung von der Erhaltung und Vorſehung, und je ſorgfältiger hier alle Sebſtſtändigkeit der Welt vor Gott verneint wird, deſto ſchwieriger wird es auch, die gehörige Unterſcheidung beider feſtzuhalten. Ja auch die gewöhnlichen Vorſtellungen von einem Daſein Gottes außerhalb der Welt wollen ſich nicht recht halten, wenn ein zu ſchärferm Denken erregtes Bewußtſein ſich auf die ſorgfältige Erforſchung dieſer Dinge wirft. Die Außerweltlichkeit Gottes nämlich wird faſt unvermeidlich ſelbſt mehr oder weniger räumlich und zeitlich vorgeſtellt, ſo daß Gott ſein würde an einem Ort, und die Welt an einem den erſtern begrenzenden andern Ort, und ähnlich in Anſehung der Zeit, da zwar ſeit dem Entſtehen der Welt gewiſſermaßen beide in Einer und derſelben Zeit exiſtiren würden, aber doch eine der Welt vorhergehende Zeit angenommen wird, in welcher nur Gott exiſtirt habe. Damit ſcheint aber wirklich das Göttliche beinahe als begrenztes, alſo endliches Weſen vorgeſtellt zu werden, und man wird es ſchwerlich abweiſen können, wenn behauptet würde, Ort und Zeit einerſeits Gottes und andrerſeits der Welt ſeien nothwendig beide befaßt in der Einen ganzen Zeit und dem Einen

ganzen Raum, bilden alſo zuſammen das Eine All. Dieſe Art von Außerweltlichkeit Gottes, welche ſie Transcendenz, d. h. über die Welt, als Geſammtheit des Endlichen, hinausgreifendes Sein Gottes, nennen, halten denn auch keineswegs alle chriſtlich Gläubigen feſt. Bereits iſt es ganz üblich geworden, daß auch die Gegner der pantheiſtiſchen Lehren von einer Immanenz des Göttlichen in der Welt reden, d. h. von einem Sein Gottes auch in der Welt. Ueberdieß iſt nicht zu läugnen, daß auch ſonſt in den Vorſtellungen, welche ſich die Menſchen von Gott bilden, ſehr oft gar Manches ſich findet, was von dem menſchlichen auf das göttliche Weſen übergetragen worden iſt. Allerdings ſtellen ſich die Menſchen das Göttliche nicht nur überhaupt auf mehr oder weniger menſchenähnliche Weiſe vor, ſondern häufig genug auch entſprechend der Art ihrer eigenen jeweiligen Entwickelung. Demnach ſieht bei höherer Bildung das Bewußtſein ſich genöthigt, Manches in den frühern religiöſen Vorſtellungen aufzugeben, weil es den reinern Begriffen dieſer Dinge nicht entſpreche.

Nun meinen aber Einige, nicht nur die gröbern menſchenähnlichen Vorſtellungen von dem Göttlichen ſeien aufzugeben, ſondern Alles und Jedes ſei eine verendlichende Entſtellung des Begriffs Gottes, worin irgend eine gewiſſermaßen einen Gegenſatz in ſich ſchließende Beſtimmung liege. Das Göttliche ſei das Abſolute, das im ſtrengſten Sinne des Wortes in jeder Hinſicht Unbedingte, Unbegrenzte, Gegenſatzloſe. Und auch dieſe Sätze ſind nicht ohne Weiteres abzuweiſen, denn Niemand kann ſagen wollen, Gott ſei ein bedingtes, begrenztes und beſchränktes Weſen. Man läßt aber nach dieſen Grundſätzen nicht etwa nur den gröber oder feiner gedachten Gegenſatz des außerweltlichen Gottes und der Welt fallen, um in jener ſchon angeführten uralten Weiſe das Göttliche als Seele der Welt zu faſſen. Von Manchen wird es ſchon als durchaus unzuläßliche Verendlichung Gottes angeſehen, das Göttliche zu denken als Geiſt, ähnlich dem menſchlichen Geiſte, als Ich, als Subject, als individuelles, denkendes und wollendes Weſen, als Perſon. Perſönlichkeit oder Unperſönlichkeit

Gottes — dieß ſind die Stichworte. Von unſern neuern Philoſophen wird dieſe Perſönlichkeit auf's Entſchiedenſte beſtritten. Dieſelbe liegt allerdings auch nicht im urſprünglichen Hegelſchen Syſteme. Dr. Zeller dann ſagt ausdrücklich: „Perſon iſt der Geiſt als endlicher.*) Von Strauß werden wir eine Hauptſtelle ſpäter anführen. Uebrigens bedarf es gar keiner weitern Belege, daß unſere Pantheiſten, das Göttliche als das Abſolute faſſend, die Perſönlichkeit desſelben verwerfen, denn dieß ſtellen ſie niemals in Abrede, beſchweren ſich in dieſer Hinſicht nicht über Mißverſtändniß.

Der verendlichende Gegenſatz des Göttlichen zur Welt wird allerdings auf dieſe Weiſe vollſtändigſt verneint. Dasſelbe wird bei dieſer Faſſung nicht nur als nicht außerweltlich, als in der Welt gegenwärtig, ſie in jeder Beziehung durchwaltend vorgeſtellt; ſondern das modiſch gewordene Wort Immanenz, Einwohnen Gottes in der Welt, wird hier im Sinne eines Ineinanderaufgehens von Gott und Welt gebraucht. Erſt dann verſchwindet aller Gegenſatz zwiſchen beiden. Damit iſt man denn auf die eigentlichſte pantheiſtiſche Auffaſſung geführt worden.

Wohl iſt es bei den Meiſten dieſe dunkeler oder deutlicher im Bewußtſein Statt findende Vorſtellungsweiſe und Gedankenrichtung, was ſie zu pantheiſtiſchen Anſichten hinführt, wenn nicht eine materialiſtiſche Sinnesart ſie ohne begriffliches Denken den religiöſen Ueberzeugungen abgeneigt werden ließ, ſie aber doch ein allgemeines Weſen oder Sein anzunehmen nicht umhin können. Die Anſicht, zu welcher wir hier von der gewöhnlichen religiöſen Vorſtellung aus gelangt ſind, iſt im Weſentlichen ganz die nämliche, die wir oben als die von den Philoſophen an die Spitze ihrer Syſteme geſtellte kennen lernten. Dieſes ſogenannte Göttliche, welches ſo durchaus in keinem Gegenſatz gedacht werden ſoll, daß die Beſtimmung als Geiſt, nach der Aehnlichkeit des menſchlichen Geiſtes, der einzigen Weiſe, wie wir uns wirkliches geiſtiges Sein vor-

*) Theol. Jahrb 1843, 1, Seite 119.

ſtellen können, als Verendlichung verworfen wird, was iſt es Anderes, als jenes ganz abſtracte Sein, jene allgemeine Subſtanz, die wir bei den Philoſophen im Anfang ihrer Syſteme gefunden haben? Der Gedankengang, in welchem das Bewußtſein zu dem Begriff der Subſtanz, des Seins, des Abſoluten gelangt, iſt auch im Weſentlichen der nämliche, wie der hier auseinandergelegte. Sei es, daß man von der erſten beßten empiriſchen Vorſtellung auf nicht religiöſem Boden ausgehe, oder von den rohern religiöſen Vorſtellungen, auf beiden Seiten erhebt ſich das Denken zu dieſem höchſten und allgemeinſten Begriffe durch immer vollſtändigere Abſtraction von allen endlichen und verendlichenden Beſtimmungen.

Es iſt auch nicht zu beſtreiten, daß im vernünftigen Bewußtſein eine Hinweiſung, eine Nöthigung liegt, fortzugehen zu einer allbefaſſenden Anſchauungs- oder Denkweiſe, zur Vorſtellung einer Allheit und Einheit der Dinge, eines allgemeinen, dem Beſondern und einzelnen zu Grunde liegenden Seins, einer Einheit des Vielen, eines Unendlichen als der befaſſenden Macht des Endlichen. Das religiöſe Bewußtſein ſtrebt dieſem Ziele entgegen, und wenigſtens auf einer gewiſſen Entwicklungsſtufe ſcheint dem abſtracten Denken die Anſicht ſich in der hier dargelegten Weiſe zu geſtalten. Die vom religiöſen Boden ausgehende, zunächſt nur die wahrhaft höchſte Urſache und Macht aufſuchende Denkweiſe hat auch vor jener andern dieß voraus, daß hier das Unbedingte, Abſolute ſich dem Bewußtſein ſofort deutlicher als Urſache, als beherrſchende Macht des Endlichen darſtellt. Eigentlich aber verſtehen ſie die Ausdrücke Abſolutes oder Subſtanz, auf welchen letztern auch der neuhegelſche Pantheismus, wie ſich bei Strauß zeigt, immer zurückkömmt, ſie verſtehen ſie nicht anders.

Es fehlt alſo wirklich der pantheiſtiſchen Anſicht nicht an aller Begründung. Ein höchſtes Sein müſſen wir annehmen, müſſen dieſes als das Unendliche, Unbedingte zu faſſen ſuchen. Und was ſollte uns das Göttliche ſein, wenn nicht dieſes Unbedingte? Wie wir aber ſchon an einer frühern Stelle ſagten, es wird darauf ankommen, wie das höchſte Sein und

das Verhalten des Endlichen zu demſelben näher beſtimmt werde. Aus den nothwendig dazu gehörenden nähern Beſtimmungen der nur noch ganz im Allgemeinen kenntlich gemachten Weltſicht, wird unſer Urtheil über dieſe ſich ergeben müſſen, und unſer Verhalten gegen die ganze Denkweiſe.

Die ganze Anſicht geſtaltet ſich, ungeachtet der gleichartigen Grundanſchauung, ſehr verſchieden, je nach der ſonſtigen Sinnesart der Menſchen. Wer in materialiſtiſcher Sinnesart nur das Körperliche recht anzuerkennen und zu ſchätzen weiß, das Geiſtige nur als höhere Art des Natürlich-Lebendigen anſieht, alſo auch keine höhern Zwecke erkennt, als die des ſinnlichen Lebens, ein ſolcher wird ſich eine gröbere oder feinere materialiſtiſche Gott-Weltanſicht ausbilden — das All, welches ihm Gott heißt, iſt ihm die von der lebendigen Kraft der Materie durchdrungene Welt, zu welcher das Geiſtige etwa als höhere Entwickelung oder Function gehören würde. Hat hingegen ein Geiſt edlerer Art ſich dieſer Denkweiſe hingegeben, dabei aber, wie dieß ganz wohl denkbar und ohne Zweifel auch von manchen der uns näher ſtehenden Pantheiſten anzunehmen iſt, das Materielle nicht als das urſprüngliche, wahre und bleibende Sein aufgefaßt, nimmt er vielmehr an, dem Materiellen liege eine geiſtige Weſenheit zu Grunde, dem Geiſtigen müſſe alles Körperliche dienen, nur nach ſeiner Beziehung auf das Geiſtige habe das Materielle einen Werth und eine Bedeutung — ſo gewinnt bei dieſer ſpiritualiſtiſchen Denkweiſe auch die pantheiſtiſche Auffaſſung von Welt und Gott eine ſpiritualiſtiſche, geiſtige und demnach edlere Geſtalt. Bei der Würdigung der Anſicht iſt aber nach dem ihr ſelbſt weſentlich zukommenden Gehalt und Charakter zu fragen.

Der pantheiſtiſchen Anſicht liegt das Beſtreben zu Grunde, die Dinge in ihrer Geſammtheit, Allheit und Einheit zu begreifen, und ſie meinen das allgemeine und höchſte Sein auf die angedeutete Weiſe auffaſſen zu müſſen, weil ſie ſonſt nur noch die Vorſtellung eines Beſondern hätten, die Allheit und Einheit der Dinge nicht erreichten, ſondern ſich zu immer noch einem Höhern hinausgewieſen ſähen. Dieſer zu Grunde lie-

genden Strebung nach iſt die Anſicht nicht gering zu achten. Wohl aber muß man berechtigt ſein, zu verlangen, daß ſie auch wirklich den Vernunftforderungen entſpreche, für welche, mit Verwerfung der theiſtiſchen Anſicht, in ihr die Befriedigung geſucht wird.

Wir haben geſehen, wie das Göttliche bei dieſer Auffaſſungsweiſe als durchaus frei von allen verendlichenden Beſtimmungen und Gegenſätzen gedacht werden ſoll, und daß ſie die theiſtiſchen Religionsbegriffe ſolcher Beſtimmungen und Gegenſätze wegen verwerfen. Da iſt es denn doch intereſſant, zu ſehen, wie es ſich in dieſer Hinſicht mit der pantheiſtiſchen Auffaſſung verhält.

In einem Gegenſatz zu der Welt ſteht allerdings das Göttliche nach der pantheiſtiſchen Auffaſſung nicht, denn, ſo wie es als das allgemeine Sein, die allgemeine Subſtanz oder Weſenheit der Dinge aufgefaßt wird, welche den Dingen einwohne, die endlichen Dinge in ſich befaſſe, gibt es der Welt gegenüber kein göttliches Sein, eben ſo wenig als gegenüber dem Göttlichen ein ſelbſtſtändiges Sein der Welt. Wenn aber dieſe allgemeine, die endlichen Exiſtenzen aus ſich herausſetzende und wiederum in ſich zurücknehmende Subſtanz der Welt Gott iſt, ſo iſt denn doch das Göttliche nicht das Gegenſatzloſe, was ſo ſtreng verlangt wurde; vielmehr iſt es gerade das alle Gegenſätze des endlichen Seins in ſich Schließende. In demſelbigen Sinne freilich, wie durch den Gegenſatz einer ihm ſelbſtſtändig gegenüberſtehenden Welt, würde es durch dieſe Allgegenſätzlichkeit nicht zu einem Endlichen verkehrt. Zwar finden ſich ſelbſt bei Hegel die bedeutungsvollen Worte: „Gott will das Endliche, er ſetzt es ſich als Anderes, und wird dadurch ſelbſt zu einem Andern, zu einem Endlichen.“ *) Indeſſen würde das Abſolute durch die endlichen Exiſtenzen, welche es nach dieſer Anſicht in ſich ſetzen ſoll, nicht beſchränkt, ſondern erfüllt, realiſirt. Die Gegenſätze würden im Abſoluten ſtets eben ſo ſehr wieder aufgelöst, als geſetzt werden. Ja

*) Relig. Phil. I, 121.

ſie würden in ihrer für ſich genommen endlichen Exiſtenz auch unter einander nicht feſte Gegenſätze bilden; denn jedes wäre nur in ſo fern geſetzt, als es an ſeiner Stelle nicht nur im Geſammtzuſammenhang des Ganzen beſtehen kann, ſondern deſſen nothwendige Erfüllung, alſo auch im Verhältniß zu den andern endlichen Weſen nicht in höherm Maße deren Begrenzung, als ihre Ergänzung iſt, und vermöge ſeines Berechnetſeins auf die andern und das Ganze ſeine eigene Beſchränkung und Aufhebung ſchon an ihm ſelber hat.

Dieß iſt kaum die Seite, von welcher ſich das Ungenügende des Pantheismus am deutlichſten darſtellt. Als ein ſo Einfaches jedoch, wie man bei ihren Proteſtationen gegen die Beſtimmungen des gewöhnlichen Gottesbegriffes erwarten ſollte, denken die Pantheiſten, die Verfechter der Immanenz, das Göttliche nicht. Merkwürdig genug proteſtiren ſie aber auch wieder dagegen, daß ſie Gott und Welt als Eins ſetzen. Nach der urſprünglichen Formel ihrer Anſicht, ſowie auch nach ihren eigenen Aeußerungen bei jeder dazu Gelegenheit darbietenden Frage, ſollte dieſe Proteſtation nicht möglich ſcheinen; allein ſie wird gemacht, und wir kennen auch ganz wohl den Grund, warum.

Es geſchieht bisweilen, daß in etwas grober Auffaſſung und Weiſe den Pantheiſten geſagt wird, nach ihrer Lehre wäre der Stein, der Klotz ꝛc. Gott, wenigſtens göttlich, ein Fragment gleichſam, oder Moment des Gottes. Darüber werden ſie ungehalten. Das habe Keiner, der zu den Philoſophen zu rechnen ſei, je geſagt und gemeint. Das Göttliche werde von dem Weltlichen zum wenigſten ſo unterſchieden, daß es als die Einheit oder das All gefaßt werde, die Welt dagegen als die Vielheit, das Alles; oder es bleibe immer der Unterſchied der Subſtanz, des Abſoluten, und auf der andern Seite der Accidenzen, des vielen Endlichen *) — oder in noch verſtändlicherem und nicht am wenigſten angemeſſenem Ausdruck, „der Unterſchied zwiſchen wahrhaftem,

*) Hegel, Encycl. §. 573. Anm.

durch und in sich selbst bestehendem, und nichtigem, abhängigem, endlichem Sein.“ *) Wirklich machen sie einen solchen Unterschied, am deutlichsten jedoch die crassen Darstellungen des indischen Pantheismus, wenn es z. B. von dem Göttlichen heißt: ich bin der Odem in dem Lebendigen, der Geschmack in den Wassern, der Glanz in der Sonne. Es ist für die Würdigung des Pantheismus von der entscheidensten Wichtigkeit, wie es sich in dieser Hinsicht mit ihm verhalte. Einer der nicht unachtbarsten Repräsentanten der junghegelschen Schule sagt selbst: „Das ist Pantheismus, der den Namen verdient, der, wenn auch nicht den Einzelnen, doch die Gesammtheit mit Gott identificirt oder vielmehr an seine Stelle setzt. Pantheismus ist theoretisch, Atheismus praktisch eins und dasselbe.“ **) Wir müssen uns also keine Mühe verdrießen lassen, darüber in's Reine zu kommen.

Das ist jedenfalls gewiß, daß nach dieser Lehre das Göttliche dem Endlichen einwohnen, nicht getrennt davon existiren soll, und umgekehrt. Es wird also bei dieser Unterscheidung vor allem darauf ankommen, ob sie lehren, daß das Göttliche auch noch außer dem Endlichen sei, oder ob es in diesem ganz sich darstelle, und dann auch, ob sie einiges Endliche anders, als das übrige, von dem Göttlichen gesetzt sein lassen.

Diejenige Form des Pantheismus, nach welcher sie in der Weise Spinozas das Göttliche oder Absolute als Substanz fassen — und schon haben wir erinnert, daß auch Strauß immer wieder auf diese Form zurückkömmt — diese Art scheint in der uns jetzt beschäftigenden Hinsicht unzweideutig zu sein. Den Spinoza selbst hat Niemand so verstanden, als ob nach ihm die Substanz auch noch außerhalb und getrennt von ihren Attributen und Accidenzen sein könnte, oder einige von diesen, d. h. den endlichen Existenzen, nicht durch die Substanz und in ihr gesetzt. Ueberhaupt wird der Begriff Substanz allge-

*) Biedermann, Kirche der Gegenwart 1847, Seite 231.
**) Ebenderselbe, Seite 234.

mein, und zwar in wesentlicher Uebereinstimmung mit Hegel, so gefaßt, daß sie eben nichts sei, als die Gesammtheit der Accidenzen, der wechselnden Erscheinungen, in denen sie sich als ihre absolute Macht offenbare. Das in dieser Weise vorgestellte Göttliche würde außerhalb der endlichen Dinge gar nicht sein, freilich ganz und vollständig nur in der Gesammtheit von ihnen, wie sie nicht nur erst in allen Räumen, sondern auch nur in allen Zeiten zusammen sich darstellen können. Wie aber nach dieser Auffassungsweise unter allen endlichen Dingen keines würde angesehen werden können, als nicht eben so sehr, wie die andern, eine Accidenz der allgemeinen Substanz; so würde auch jedes zu den Momenten gehören, in denen sich der Inhalt des göttlichen Wesens darstelle. Auch von Schelling, der in seiner frühern Zeit nicht wenig zur Verbreitung der pantheistischen Denkweise beigetragen hat, verdient der Ausspruch angeführt zu werden, daß das Absolute seine Unendlichkeit ganz in die Endlichkeit, bis zur wesentlichen Einheit der Letztern mit der Erstern, gebäre, sich aber eben so aus dieser Form wieder auflöse in sein Wesen.*) Auch hier ist nicht nur ausdrücklichst gesagt, daß das Absolute oder Göttliche ganz im Endlichen gegenwärtig sein soll, sondern in Ansehung des Endlichen wird nicht die geringste Unterscheidung gemacht, daß Einiges nicht zur Darstellung des Göttlichen gehörte. Es ist auch nicht abzusehen, wie von dem hier von Schelling eingenommenen Standpunkt aus ein solcher Unterschied Statt finden könnte. Von Hegel dann weiß man wohl, wie er seiner Auffassung dadurch ein anderes Ansehen gab, daß er das Absolute nach seiner tiefern Bestimmung nicht Substanz, sondern Subject und Geist nannte. Sehr urtheilsfähige Männer haben aber von Anfang an geglaubt, daß seine Auffassung deßwegen keine wesentlich andere sei, und daß sie es nicht war, zeigt sich bei dem das System zu lichtvoller Durchsichtigkeit erhebenden Strauß.**) Wir brauchen

*) Schelling, Ideen zur Phil. der Natur, Seite 73.

**) Strauß, Glaubensl. II, 364. Zeller, theol. Jahrbücher 1847, II, 220.

nicht eine weitläufige Anführung von einzelnen Beweisstellen dafür zu veranstalten, daß überhaupt die Neuhegelianer zu keiner andern Auffassung in diesem Punkte gekommen sind. Bei jeder Gelegenheit zeigt sich auf's Unzweideutigste der Sinn ihres Systems — besonders deutlich jedoch, wenn sie z. B. die Schwierigkeiten, welche in Hinsicht auf das Verhältniß des göttlichen und des menschlichen Willens für die theistische Ansicht entstehen, damit zu heben versichern, daß ja Gott und Welt zusammenfallen, Gott in, nicht aber gegenüber dem endlichen Wesen thätig sei. Sagt nicht schon das Wort Immanenz, welches sie zur Bezeichnung des Eigenthümlichen ihres Systems so nachdrucksam überall anbringen, im Gegensatz zu dem der Transcendenz es deutlich genug, daß das Göttliche als nur im Endlichen seiend gefaßt wird. Denn Transcendenz soll ja das Hinausschreiten des Göttlichen nicht nur über das Einzelne, sondern über die Gesammtheit des Endlichen bezeichnen, und diese wird ausdrücklichst überall verneint.

Sicherlich hat keiner der entschiedenen und consequenten Anhänger des neusten pantheistischen Systems je sagen wollen, daß das Absolute oder Göttliche in der Gesammtheit des Endlichen nicht vollständig sich darstelle, daß es noch außerhalb derselben sei, oder auch, daß einiges Endliche nicht zu seiner Gesammtdarstellung gehöre. Sie können dieses Letztere auch deßwegen nicht sagen, weil nach ihrer Lehre gar nicht zu sagen wäre, woher und wie irgend etwas zur Existenz gekommen sein sollte, wenn nicht durch die Thätigkeit des Absoluten. Herr Biedermann freilich gibt sich das Ansehen, als wollte er sich nicht zu der Ineinssetzung des Göttlichen und Weltlichen bekennen, als nehme er ein Uebergreifen des Erstern an, nicht nur über alles und jedes Einzelne, als solches, sondern auch über die Gesammtheit. Er mag sehen, wie er das gegen sein System und seine Genossen verantworte. Wo hinaus greift ihm denn wohl das Absolute? Was wird er ihm nach seinem System noch für einen Inhalt beizulegen wissen außerhalb der Gesammtheit des Endlichen? Wo ist ihm die Immanenz hingekommen, als er sich in solchem Sinne äußerte?

Machen ſie Ernſt mit der Immanenz; iſt das Endliche nur Accidenz der göttlichen Subſtanz, Form des Abſoluten, Moment in der Natur Gottes; *) gebiert das Abſolute ſeine Unendlichkeit ganz in die Endlichkeit heraus; iſt das Abſolute außerhalb der Geſammtheit des Endlichen nirgends und nichts, eben ſo wenig als das Endliche außerhalb des Göttlichen: — ja ſo iſt zwar immer ein Unterſchied zwiſchen jedem auch noch ſo bedeutenden Theile des All, und dieſem, aber doch wirklich kein realer, wahrer Unterſchied zwiſchen der vollſtändigen Totalität der endlichen Dinge und dem Einen, welches eben nur die Einheit dieſes Vielen ſein würde, und nur in der Geſammtheit des Vielen ſeinen Inhalt hätte. Die einzelnen endlichen Exiſtenzen, von denen das Syſtem durchaus nicht ſagen kann, daß ſie, was ihr Daſein betrifft, nicht alle weſentlich in einem und demſelben Verhältniß zum Unendlichen ſtehen, wenn auch vielleicht in ſehr ungleicher Dignität, ſie wären freilich nicht der Gott, ja nicht einmal wäre es ein angemeſſener Ausdruck, zu ſagen, ſie ſeien Theile des Gottes; doch, wie Hegel ſelbſt ſich ausdrückt, Momente wären ſie in der Natur Gottes, in ihrer Geſammtheit machten ſie den Inhalt des göttlichen Seins aus. Und geſetzt, es laſſe ſich vielleicht ein Unterſchied der Bedeutung unter den endlichen Weſen nachweiſen; ſo gehörten doch die geringſten Exiſtenzen eben ſo gewiß, als die großartigſten, zu dieſer Verwirklichung des Göttlichen. Das einzelne endliche Sein mag als abhängiges, vergängliches und inſofern nichtiges von dem wahren, durch ſich ſelbſt beſtehenden unterſchieden werden. Nichtsdeſtoweniger gehört es, und zwar ohne Ausnahme alles je in ſeiner Art, zu dem ganzen göttlichen Sein. Und im Unterſchiede vom Vergänglichen würde als das Unvergängliche nichts bezeichnet werden können, als die in der Bewegung des ſteten Entſtehens und Vergehens gegenwärtig wirkſame Macht dieſes Wechſels.

*) Hegel, Relig. Phil. I, 121.

Unſere Philoſophen hätten alſo nicht Urſache, ſo empfindlich zu werden, wenn von der Göttlichkeit auch der geringfügigen Exiſtenz geſprochen wird. Einen Unterſchied in der Bedeutung des Endlichen werden ſie zwar wohl noch annehmen können. Dieß wird ſpäter unterſucht werden, da doch wirklich in dieſer Beziehung die ganze Gott-Weltanſicht noch ganz beſonders ſich zu rechtfertigen hat. Hier faſſen wir die Anſicht von dem Göttlichen, abgeſehen von den praktiſchen Beziehungen, noch näher in's Auge.

Wir wollen einen ſtärkern Unterſchied zwiſchen dem Göttlichen und Nicht-Göttlichen zu machen ſuchen, als unter Vorausſetzung der pantheiſtiſchen Grundanſicht, ſelbſt nach der hegelſchen Beſtimmung der hier in Betracht kommenden Begriffe, zuläßlich iſt. Das Göttliche werde denn als das Eine, das Subſtanzielle, von dem Vielen, den empiriſchen Exiſtenzen, unterſchieden. Und wir wollen nicht ſtreng darauf drücken, daß es eigentlich nur in dieſen, ſeinen Accidenzen, ſein wirkliches Weſen hat. Immerhin müßte es das vorzugsweiſe Seiende und Weſenhafte ſein, und von ihm aus allem von ihm Unterſchiedenen das Sein und ſeine Beſtimmtheit zu Theil werden. Die eigne Weſensbeſtimmtheit des Göttlichen nun ſuchte man ſonſt in der Lehre von den Eigenſchaften Gottes zu begreifen. Nun aber erklärt Strauß am Schluſſe des ſo überſchriebenen Abſchnitts ſeiner Glaubenslehre, nachdem er die einzelnen Eigenſchaften in ſeiner Weiſe beſeitigt hat, wenn etwas genannt werden ſollte, das im Syſteme der Philoſophie eine Stellung einnähme, wie die göttlichen Eigenſchaften in der kirchlichen Theologie, ſo wären es die Weltgeſetze.*) Dieſe dem Geiſt des neuhegelſchen Syſtems durchaus entſprechende Bemerkung iſt höchſt beachtenswerth für ihre Faſſung des Göttlichen und ſeines Verhältniſſes zur Welt. Die Weſensbeſtimmtheit oder Geſetzmäßigkeit der Welt ſoll alſo die Weſensbeſtimmtheit Gottes darſtellen.

Schon haben wir erinnert, wie Hegel das Abſolute nicht

*) Glaubensl. I, 613.

Subſtanz nennt, ſondern Subject und Geiſt, und auch die neuhegelſche Schule ſpricht auf's Häufigſte von dem abſoluten Geiſt. Und doch ſoll es eine die Abſolutheit, Unendlichkeit des Göttlichen aufhebende Vorſtellung ſein, wenn man es als Perſon faßt. Eine kurze Aeußerung Zellers iſt bereits angeführt worden. Bei dieſem allerwichtigſten Punkte können wir es jedoch nicht unterlaſſen, eine Hauptſtelle von Strauß einer ſorgfältigen Erwägung zu unterwerfen. „Perſönlichkeit, ſagt dieſer Schriftſteller, iſt ſich zuſammenfaſſende Selbſtheit gegen Anderes; Abſolutheit dagegen iſt das Umfaſſende, Unbeſchränkte, das nichts, als nur jene im Begriff der Perſönlichkeit liegende Ausſchließlichkeit von ſich ausſchließt: abſolute Perſönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem ſich nichts denken läßt. Gott iſt nicht eine Perſon neben oder über andern Perſonen, ſondern er iſt die ewige Bewegung des ſich ſelbſt zum Subjecte machenden Allgemeinen, das erſt im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kömmt, und ſomit das Subject in ſeinem abſtracten Fürſichſein aufhebt. Die Perſönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelperſönlichkeit, ſondern als Allperſönlichkeit gedacht werden; ſtatt unſererſeits das Abſolute zu perſonificiren, müſſen wir es als das in's Unendliche ſich Perſonificirende begreifen lernen.“*) Dieß iſt wirklich nicht nur der deutlichſte, ſondern zugleich auch der bedeutſamſte Ausſpruch über dieſen Punkt, welcher in der ganzen neuhegelſchen Litteratur vorkömmt. Darauf verlaſſen ſich denn die Andern, nennen es eine Miſerabilität, nach der Perſönlichkeit des Göttlichen zu fragen, und bemerken wohl auch, wie ſie meinen gar geiſtreich, man müßte, wenn Gott als Perſon gefaßt würde, zugleich angeben, ob er männlichen oder weiblichen Geſchlechts ſei.

Wenn das Göttliche nichts Anderes wäre, als die allgemeine Weſenheit aller einzelnen irgend wie und wo exiſtirenden Dinge, und man zugleich in ſo ſtrenger Conſequenz, wie die ausgezeichnetern Geiſter dieſer Richtung thaten, die Anſicht

*) Glaubensl. II, 505 und 524.

durchführte, so könnte allerdings von einer Persönlichkeit Gottes nicht die Rede sein. Einige der uns näherstehenden Pantheisten haben jedoch, theils indem sie Miene machten, das Göttliche auch von der Gesammtheit des Endlichen zu unterscheiden, theils in ihrer Ansicht von den Willensentschließungen, das ursprüngliche System so zerklüftet, daß sie wohl auch Raum finden sollten, die Persönlichkeit Gottes hineinzuschieben. Wir werden später noch einige Bemerkungen uns erlauben über dieses Meduſenhaupt, mit welchen sie jeden Vertheidiger des Persönlichkeitsbegriffs versteinern zu können meinen.

Zunächst muß es wohl jedem auffallen, daß das Göttliche dennoch Subject und Geist genannt, und dieß als eine wichtige Verbesserung der Spinozistischen Fassung als Substanz dargestellt wird, obgleich Strauß bei der Behandlung der göttlichen Eigenschaften, z. B. der Ewigkeit, zuletzt nur auf eine Bestimmung der ächt Spinozistischen Substanz zurückkömmt, und auch in einer entsprechenden eigenen Erörterung das Verhältniß der hegelschen Auffassung zur Spinozistischen Substanz auf's Trefflichste auseinandersetzt.*) Wirklich ist es einzig der Begriff der Substanz, der allgemeinen Wesenheit, was dieser Grundanschauung entspricht, und dieselbe scheint gedacht werden zu müssen als, wenigstens formell, sich gleichverhaltend zu allen Gebieten des Endlichen, wie zu dem Gebiet des Geistigen. Die Natur ist nicht weniger, als das Geistesleben, zu fassen als gesetzt durch das Absolute. Dieses ist natürlich nicht vorzustellen als eine bestimmte Materie, oder Gestaltung des Materiellen; aber sie werden schwerlich läugnen können, daß ganz dem Systeme gemäß gesagt werden könnte, es sei das in's Unendliche sich Materialisirende und Gestaltende, denn ohne Unterscheidung bestimmter Gebiete des Endlichen sagt selbst Hegel: „Gott will das Endliche; er setzt sich als Anderes, und wird selbst zu einem Endlichen.“ Oder wir könnten darauf verweisen, daß ja nur in der Totalität des Endlichen das Absolute sich darstellen soll, zu dieser aber die

*) Glaubensl. I, 515.

nichtgeistigen Existenzen eben so sehr gehören, als die geistigen. Nun wird ferner ohne Zweifel auch von den Pantheisten — und billigermaßen gerade von ihnen, den Anhängern des All-Eins-Systems, am strengsten — die Natur als eine einzige, innigst in sich zusammengeschlossene Einheit gefaßt. Wie die Naturgesetze der verschiedenen Gebiete, der mechanischen, der chemischen und der organischen Sphäre, ineinandergreifend die vollständige Einheit des naturgesetzlichen weltlichen Daseins ausmachen, mag immerhin noch nicht klar geworden sein. Unzweifelhaft aber, selbst Herr Dr. Zeller wird ungeachtet seiner Lehre vom Zufall und den schlechterdings zufällig zu nennenden Willensentschließungen, es zugeben, bilden alle Sphären des Materiellen eine Einheit unter ihren festen Gesetzen. Alle Existenzen aller dieser Gebiete nun müssen aufgefaßt werden als gesetzt durch das Absolute; die Natur- oder Weltgesetze dieser Sphäre würden nach dem Systeme göttliche Wesensbestimmtheiten sein, gleichsam Eigenschaften Gottes — die Schwere, die Säure ꝛc. Eigenschaften des göttlichen Wesens von seiner realen Seite. Wenn aber die Gesammtheit des Daseienden eine Einheit bildet, so wird auch die zu Grunde liegende Substanz Eine sein, und deren Kraftentfaltung dasjenige, was an die Stelle des sonst angenommenen Willens Gottes zu setzen wäre. Wie würde es dagegen sich verhalten mit der Geistigkeit, mit dem Wissen Gottes? Diese Frage müssen wir um so mehr aufwerfen, da sie das Absolute Geist nennen, und eifrigst sich einer spiritualistischen Denkweise rühmen.

Dem Systeme nach sind die geistigen Wesen in, wenigstens formell, ähnlicher Weise, wie die materiellen, endliche Selbstverwirklichungen Gottes. An und für sich, ausgeschieden von den endlichen Geistern, wäre Gott nicht Person, nicht seiner selbst bewußtes, wissendes und wollendes Wesen. In den endlichen Geistern nur soll er sich personificiren, zu Verstand kommen, zum Wissen gelangen. „Nicht in sich, — sagt wiederum deutlicher als die Andern, aber durchaus dem System entsprechend, Strauß, — sondern in den endlichen In-

telligenzen, die zusammen eine Vollständigkeit aller möglichen Wissensstufen bilden, sei Gott ein allwissender Gott." *) Ein wissender in einzelnen wissenden Wesen, allwissender in allen zusammen. Ebenfalls durchaus consequent setzt aber Strauß aus Jakob Böhme hinzu: „in der Gesammtheit lebendiger Geschöpfe überhaupt ein allsehender, allhörender, allriechender, allfühlender, allschmeckender Gott." Das Gebiet des Geistigen aller Zeiten und aller Räume würde auch, in ähnlicher Weise, wie das des Materiellen, eine Einheit bilden können, und die Gesetzmäßigkeit des Geistes oder des Geisterreichs wäre wohl ebenfalls eine Eigenschaft Gottes. Was man wirkliche geistige Einheit, einheitliches Wissen nennt, bildete jedoch dieses gottweltliche Geistesleben nicht. Und wie von einem Allwissen, einem absoluten Wissen gesprochen werden könne, ist vollends nicht einzusehen. Strauß sagt, die endlichen Intelligenzen zusammen bilden eine Vollständigkeit aller Wissensstufen. Da müssen wir uns denn erinnern, daß die Hegelianer nicht geneigt sind, eine höhere Ordnung im Geisterreiche anzunehmen, als sie selbst bilden. Bis jetzt aber, wenn auch alles Wissen der abgetretenen Generationen zu dem der gegenwärtigen hinzugefügt würde, dürfte wohl nur noch ein sehr kleiner Theil von der Gesammtheit des Wißbaren wirklich gewußt worden sein. Um ein Allwissen herzustellen bedarf es noch großer Fortschritte. Strauß findet es auch selbst nöthig, überhaupt die lebendigen Geschöpfe herbeizurufen, damit der Gott ein allriechender, allschmeckender werde. Und wirklich würde er nicht vorzugsweise im Menschen, sondern eher in verschiedenen andern Wesen, sich zu einem Selbstriechenden machen. Jedenfalls käme das Allwissen, auch unter Herbeiziehung alles schmeckenden und riechenden Gethiers, nie in einem bestimmten einzelnen Zeitmoment zu Stande, geschweige in einem wirklichen Subject.

Das ist der Gott unserer Philosophen in derjenigen Beziehung, wo sich seine Geistigkeit am deutlichsten sollte fassen

*) Glaubensl. I, 575.

laſſen. Wohl Viele werden es ſonderbar finden, wie ſie das ſo vorgeſtellte Abſolute Geiſt nennen können. Es iſt, ſofern es von dem empiriſchen weltlichen Sein unterſchieden werden kann, nur die nie ruhende Bewegung, Proceß, der jetzt geſetzten, jetzt wieder aufgehobenen endlichen Exiſtenzen.*) Zum Geiſtſein gehört doch wohl noch etwas Anderes, als ſolche Bewegung. Wie könnte auch eine Unterſcheidung gemacht werden zwiſchen dem Gebiet der Natur und dem des Geiſtes, worauf ſie doch ſonſt großes Gewicht legen, wenn zum Geiſtſein nur ſolche Bewegung gehörte, die auch im Naturgebiet Statt findet? Strauß ſagt, Gott müſſe als Allperſönlichkeit gedacht werden. Eben ſo richtig würde man auf dieſem Standpunkte ſagen, als Allpflanzlichkeit, Alldreiecklichkeit u. ſ. f., denn er iſt eben ſo ſehr das alle Pflanzen, Thiere, mathematiſche Verhältniſſe u. ſ. f., wie das die endlichen Perſönlichkeiten Setzende, das ſich ſelbſt zu dieſen Weiſen des Daſeins Beſtimmende, ſich eben ſo ſehr allerwärts Verdreiecklichende, wie Perſonificirende. Ja nicht nur ein Allſchmeckender könnte er genannt werden, ſondern noch gar manche andere Function würde in ganz ähnlicher Weiſe ihm beizulegen ſein, z. B. die der Nieren, nach der von einem geiſtesverwandten Phyſiologen herrührenden Paralleliſirung der Seelenthätigkeiten als einer Gehirnfunction mit dem, was die Nierenfunction bewirkt.**) Da wäre denn der Gott unſerer Philoſophen und ſpeculativen Theologen nicht eben der Nierenprüfende, aber der Nierenthätige. Man entſchuldige dieſe Wendung. Für die auf dem bloß theoretiſchen Gebiete ſich haltende Unterſuchung zeigt ſich unter ſolchen Geſichtspunkten nicht am wenigſten, was von der Anſicht zu halten iſt.

Jene allerdings in ihrer Art claſſiſche Stelle Straußens über die Perſönlichkeit iſt übrigens auch kein vollkommener Meduſenſchild, der gar nicht anzublicken wäre. Allerdings zwar iſt diejenige Weiſe des Seins, welche man die perſönliche

*) Vergl. Strauß, Glaubensl. I, 524 und daſelbſt Hegel.

**) Vogt, phyſiol. Briefe.

nennt, unter allen uns bekannten und denkbaren die am tiefſten und feſteſten in ſich ſelbſt zuſammengegangene und zuſammengeſchloſſene, wenn die Abſicht und der Wille ſolchen Verhaltens eintritt, die ſprödeſte, abſtoßendſte und ausſchließendſte. Deßwegen aber eignet der Perſönlichkeit keineswegs nur die ſich von Anderem ausſondernde, Anderes abſtoßende Ausſchließlichkeit. Unſere Philoſophen werden gewiß ſelbſt nicht behaupten wollen, daß ſie durchaus nur ausſchließend ſei, in keinem Sinne aber auch umfaſſend. In geiſtiger Hinſicht würden alle Liebenden davon zu zeugen wiſſen, daß die Perſönlichkeit eben ſo ſehr fähig iſt, beides ſich hinzugeben, aufzugehen in anderm Leben, als ſolches aufzunehmen in ihre tiefſte Mitte. Dann auch wie umfaſſend iſt ſie nicht in Anſehung des wirklich eigenen Weſensgehaltes, welcher eine Perſönlichkeit ausmacht! Wenn freilich die Weſensbegrenzung bei Vielen eng iſt, ſo iſt ſie doch auch ſehr weit, ſehr vielumfaſſend bei Einigen. Die Perſönlichkeit mag mit dem Punkte verglichen werden, wenn es darum zu thun iſt, das Einheitliche ihres Weſens zu bezeichnen. Sie bildet indeſſen keineswegs einen mathematiſchen Punkt, ohne allen Umfang und Zuſammenfaſſung. Inwiefern zur irdiſchen Perſönlichkeit auch Leiblichkeit gehört, würde das eben Geſagte ſogar in Anſehung des Leiblichen gelten können. Daß, wie auch behauptet wird,*) nur im Gegenſatz zu andern gleichartigen Perſonen perſönliches Weſen gedacht werden könne, davon ſehen wir durchaus die Nothwendigkeit nicht ein. Der Adam ſcheint allerdings, ſowie er die Männin ſah, ſich ſeines perſönlichen Weſens in einer neuen Weiſe bewußt worden zu ſein; aber, was wohl zu merken, nicht eben einer unbedingten Ausſchließlichkeit: nicht abſtoßend ſcheint er ſich gegen die Eva verhalten zu haben, ſondern, und zwar eben als Perſon, wohl vielmehr umfaſſend. Und wenn er, was ſie uns doch kaum als undenkbar aufzeigen werden, einige Zeit ohne die Eva

*) Strauß, Glaubenslehre I, 504.

im Paradieſe gelebt hatte, war er denn damals noch nicht Perſon?

Die tiefſten Geiſter der alten Welt glaubten eine Vernunftnöthigung zu erkennen zur Auffaſſung der einzelnen Weltkörper, und der Welt im Ganzen, als von einer einheitlichen Seele belebter Weſen. Und wenn die Seele, der Geiſt, die Perſönlichkeit keineswegs ein bloßer Punkt, ein ohne alle Umfaſſung durchaus in unbedingter Sprödigkeit abſtoßendes Weſen iſt; wenn vielmehr unläugbar ſie einen ſowohl in leiblicher als geiſtiger Hinſicht reichen Inhalt zu umfaſſen vermag; wenn ferner dieſer Umfang und Inhalt, geſetzt wir wollten von geiſtiger Weſenheit der Weltkörper nicht reden, ein ſehr ungleicher iſt, ſich aber nicht abſehen läßt, welches die nicht zu überſchreitende Grenze des ſeeliſchen und perſönlichen Seins ſein müßte: was könnte denn unſere Philoſophen berechtigen zu der Behauptung, daß das Allbefaſſende nicht in der Weiſe des ſeeliſchen, realiter geiſtigen, des perſönlichen Seins gedacht werden dürfe? Allerdings würde die allerhöchſte, allbefaſſende Perſönlichkeit in vielen Stücken ſehr verſchieden ſein von der endlichen, engbegrenzten Perſönlichkeit. Doch iſt es ſicherlich nichts Ungereimtes, das allgemeine Sein zu denken als die in ſich vertiefte, auf's Feſteſte ſich in ſich zuſammenfaſſende geiſtige Einheit alles Seins. Wir möchten fragen, ob es eine angemeſſenere Weiſe, die Einheit des Seins zu denken, gebe, als dieſe? Das pantheiſtiſche All iſt eine in's Unbegrenzte zerfahrende Vorſtellung, während in derjenigen einer ſolchen Geiſtigkeit des Abſoluten die Vielheit der Dinge eine feſte Concentration und Einheit gewinnt, ohne daß es dadurch, eben weil dieſe Perſönlichkeit eine allbefaſſende wäre, in eine verendlichende Begrenzung oder Gegenſätzlichkeit hineingezogen würde. Wahrſcheinlich gibt es noch andere Gründe für die Annahme dieſer Perſönlichkeit; auf ausſchließlich logiſchem Gebiete jedoch wüßten wir kaum einen gewichtigern zu finden.

Inwiefern die Analogie der menſchlichen Seele bei der Faſſung des Abſoluten als eines Perſönlichen zuläßlich ſei,

wäre eine Unterſuchung, in die wir hier nicht einzutreten brauchen. Nach der unveränderten, uralten Vorſtellung einer Weltſeele wollen wir nicht hinſteuern. Einem chriſtlichen Bewußtſein namentlich könnte dieſelbe nicht genügen. Wir haben uns hier dieſer Wendung bedient, weil die, welche die Perſönlichkeit, die reale Geiſtigkeit des Göttlichen verwerfen, ſich hauptſächlich darauf ſtützen, daß Perſönlichkeit eine endliche Exiſtenzweiſe ſei, das Abſolute alſo dadurch zu einem Endlichen gemacht, zu der Welt in einen verendlichenden Gegenſatz geſtellt würde. Die Endlichkeit und Gegenſätzlichkeit würde zunächſt durch dieſe Faſſung fern gehalten, und es ſoll durch das im Obigen Geſagte keineswegs eine tiefere Faſſung und Beſtimmung des Göttlichen abgeſchnitten werden. Keinen Augenblick jedoch würden wir uns ſchämen, der antiken Vorſtellung von der Weltſeele den Vorzug zu geben vor dem gewöhnlichen flachen Pantheismus. Plato war der Meinung, das Ganze der Welt wäre unvollkommener, als zu denken erlaubt ſei, wenn nicht Vernunft darin wäre; Vernunft aber könne keinem zukommen, ohne Seele. Demnach nahm er an, Vernunft ſei auch bei der Welt in eine Seele gelegt, und dieſe Seele in den Körper, und ſei alſo die Welt ein vernünftig beſeeltes Weſen. Vernunft erkennen allerdings auch unſere Philoſophen in der Welt an, aber nicht im platoniſchen Sinne, nicht Vernünftigkeit einer lebendigen Seele. Es wird aber noch immer keine Thorheit ſein, eben ſo aufmerkſam auf Plato zu hören, als auf die junghegelſchen Philoſophen. Wohl aber müßte man, wenn dieſer Vorſtellungsweiſe Raum gegeben werden ſollte, ſich den Begriff der Seele nicht ſo verflachen laſſen, wie es z. B. von Zeller geſchieht, wenn er zwar in der immer zu berückſichtigenden ariſtoteliſchen Ausdrucksweiſe ſie die Entelechie des Leibes nennt, dann aber in einer Manier von ihr ſpricht, als wäre ſie nur die an ſich ſelbſt weſenloſe Zuſammenſtimmung der Geſammtheit aller körperlichen Lebensfunctionen,*) weit mehr nach

*) Theol. Jahrb. 1846, S. 411.

jener bereits im platonischen Phädon gewürdigten Vorstellung, daß sie eine Harmonie sei, als nach der aristotelischen der Entelechie. Fasse man die Seele, wie dieß denn auch dem Begriff der Entelechie besser entspricht, als einheitliche substanzielle Macht des ganzen Wesens, welche die ganze Lebenserscheinung weit mehr hervorbringt, als aus ihr resultirt. Dieser Art ist die endliche Seele, die pflanzliche und thierische und auch die menschliche. Sie vereinigt die elementarischen Bestandtheile zur organischen Einheit des Wesens, dessen Seele sie ist, nicht aber entsteht sie erst aus dem zufälligen Zusammenkommen der Bestandtheile. Wer hat denn bewiesen, daß das allgemeine Wesen der Dinge nicht in ähnlicher Weise das Allbefassende sein könnte, setzend und in den Gesammtprozeß des Ganzen verwendend jede endliche Existenz, aber nicht nur als pflanzliche, sondern, nach den Alten, als vernünftige Seele — in jeder Hinsicht um so viel vollkommener, als die menschliche Seele, um wie viel das Ganze, dessen Seele sie wäre, mehr ist, als ein einzelner Mensch. Daß in einem solchen einheitlich Beseelten unendlich viele beseelte Wesen als Momente enthalten wären, schien dem Plato eben zu seiner Vollkommenheit zu gehören. Und wenn man auch die Leibnitzische Annahme von der Zusammensetzung selbst des menschlichen Leibes aus noch unentwickelten Seelenwesen nicht berücksichtigen will; so weiß ja die Physiologie und Erfahrung genug zu sagen von solchem Ineinandersein der Lebendigen. Diese Gott-Weltansicht, wie wir sie hier andeuten, würde indessen nicht nur dem gewöhnlichen christlichen Bewußtsein nicht ganz genügen, sondern es würden sich bei ihrer weitern Ausführung überhaupt allerlei Schwierigkeiten erheben. Die schlimmsten jedoch müßten die pantheistische Ansicht jedenfalls eben so sehr drücken, und auf die Weise, wie die uns näher stehenden Hegelianer sie zu heben suchen, könnten sie auch bei dieser Auffassung gehoben werden.

Nur deßwegen, daß das Göttliche zu der Welt in einen verendlichenden Gegensatz gestellt werde, brauchten sie diese Auffassung nicht zu verwerfen. Bildete das Göttliche einen

Gegensatz zur Welt, so auch die Seele zu ihrem Leibe, was gerade diese Philosophen nicht zugeben. Und gesetzt es hafte an derselben in mehrfacher Beziehung des Ungenügenden nur zu viel; so sind unsere Philosophen zu erinnern, daß sie es mit der logischen Denknöthigung nicht in allen Beziehungen so genau nehmen, wie in der Fassung des Absoluten. So sagt z. B. Zeller bei einem gewissen Anlasse, wo er fühlt, daß es mit der Denknothwendigkeit seiner Behauptungen nicht am besten steht: „Folgt denn, daß sich auch wirklich Alles aus dem Zusammenhang des Denkens muß erklären, und in jeder Beziehung mit logischer Nothwendigkeit deduciren lassen?" Und dann spricht er die bestimmte Behauptung aus, „daß wir nicht Alles vollständig aus zureichenden Gründen abzuleiten im Stande sind." *) Dieß wird von Dr. Zeller nicht gesagt, um die Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens einzugestehen, sondern es soll behauptet werden, nicht in allen Arten des Fürwahrhaltens, ja in eigentlich wissenschaftlichem Erkennen nicht bei allen Gegenständen, sei der Grundsatz zuläßlich, nur gelten zu lassen, was mit logischer Nothwendigkeit in streng begrifflicher Weise deducirt und erklärt werden könne. Wir danken Herrn Zeller für diese Erklärung. Er wird aber nicht bestreiten, daß wir mit vollkommen gleichem Recht, wie er, diesen nämlichen Satz geltend machen dürfen, wenn uns nicht gelingen sollte, Ueberzeugungen zur durchaus genügenden logischen Fassung zu bringen, für die sich doch die zureichendsten Gründe im vernünftigen Bewußtsein finden.

Wir sagen dieß nicht in dem Sinn, daß wir eingestehen wollten, unsere eben angedeutete Auffassung des Göttlichen leide an solchen logischen Mängeln, daß wir der pantheistischen, als einer logisch untadelhaften, gegenüber, nur durch die Berufung auf ein Privilegium, von der Denknothwendigkeit uns zu emancipiren, uns zu helfen wüßten. In den obigen Andeutungen glauben wir nichts gesagt zu haben, was mit der Logik im Widerspruche wäre. Allerdings aber würde

*) Theol. Jahrb. 1846, Seite 415.

es uns ſchwer fallen, in ausführlicher Behandlung aller wichtigen religionswiſſenſchaftlichen Fragen den Gegenſtand allemal in vollkommen genügende begriffliche Form zu faſſen. Wer aber die Eigenthümlichkeit dieſer Dinge erwägt, wird eine Anſicht deßwegen nicht ſofort verwerfen. Es war ſonſt, auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft wie auf dem des unwiſſenſchaftlichen religiöſen Bewußtſeins, allgemein anerkannt, daß in göttlichen Dingen ein mathematiſch exactes Wiſſen nicht möglich, die Ueberzeugung aber deßwegen in den wichtigſten Puncten nicht weniger zuverläßig begründet ſei.

Wir möchten auch, nicht ſowohl unſere pantheiſtiſchen Gegner, als ſolche, die erſt nach einer wiſſenſchaftlichen Begründung ihrer religiöſen Ueberzeugungen ſtreben, vielleicht aber zu großes Gewicht auf manche Einwürfe der neuen Kritik und Philoſophie gegen die ſonſt geltenden Religionsbegriffe zu legen, durch wirkliche oder ſcheinbare Aufzeigung manches Ungenügenden oder gar Widerſprechenden in denſelben ſich zu ſehr verwirren zu laſſen geneigt ſein dürften — ſolche möchten wir erinnern, daß, was man weniger erwarten ſollte, auch in gar manchen Begriffen, in welche wir die Erſcheinungen der täglichen Erfahrung faſſen, ſich eben ſo ſchlimme Widerſprüche nachweiſen laſſen.

Einer von den allererſten der in der Geſchichte berühmt gewordenen Pantheiſten, der eleatiſche Zeno, hat mehr als 400 Jahre vor Chriſto, um die Leute, welche ſein Syſtem als ungereimt anſahen, zu überführen, daß vielmehr ihre Vorſtellungen die unzuläßlichſten Widerſprüche enthalten, die Möglichkeit der Bewegung geläugnet. Man wird nicht gern ſagen und zugeben wollen, daß ein körperliches Ding in einem und demſelben Zeitmoment an mehrern Orten zugleich ſein könne. Mit rechten Dingen ſcheint dieß nicht zugehen zu können. Das wäre doch wohl ein offenbarerer Widerſpruch, als im Begriff eines perſönlichen Gottes liegen kann. Man ſollte ſich indeſſen vielleicht noch in Acht nehmen, was man über ſolche Dinge ſage, damit man dem wunderlichen Zeno nicht zu viel zugebe.

Einer ſeiner Beweiſe lautet: Der fliegende Pfeil ruht. Ausführlicher iſt ſeine Meinung: Der Pfeil iſt jeden Augenblick in einem Raume, welcher ſeiner Größe gleich kömmt; darin iſt er in Ruhe, denn man iſt nicht in einem Raume, aus dem man herauskömmt oder hinausgeht; dieß gilt von allen Augenblicken der ganzen Zeit, während welcher er den beſtimmten Raum durchfliegt: alſo ruht er immer. Ein anderer dieſer berühmten Beweiſe wird von Ariſtoteles folgendermaßen dargeſtellt: Es bewegt ſich nichts, denn das Bewegte muß eher an der Mitte des zu durchlaufenden Raumes ankommen, als am Ende. Nun iſt aber der Raum in's Unendliche theilbar: jede Hälfte der Linie beſteht eben ſo wohl aus unendlichen Theilen, als die ganze Linie, und in jedem Abſchnitt muß das Bewegte immer zuerſt in der Mitte anlangen: es kann mithin niemals bis in die Mitte der Linie, geſchweige an das Ende derſelben kommen. Einen noch andern Beweis gibt uns Ariſtoteles in dem Satz: Das Langſamere kann nie vom Schnellſten in ſeinem Laufe eingeholt werden, denn zuvor muß das Nachfolgende an den Ort kommen, den das Fliehende verlaſſen hat, ſo daß das Langſamere immer um etwas voraus ſein muß. Der ſchnellfüßige Achilles kann nicht die langſame Schildkröte einholen. Zur Verdeutlichung wollen wir annehmen, die Schildkröte ſei um 1000 Fuß dem Achilles voraus, und ſeine Schnelligkeit verhalte ſich zu derjenigen der Kröte, wie eins zu tauſend. Da würde ſie einen Fuß zurücklegen, während Achilles tauſend. Sie iſt mithin jetzt von ſeinem ausgeſtreckten Finger noch um einen Fuß entfernt. Nun muß er dieſen um einen Fuß weiter ſtrecken, um ſie zu berühren, aber unterdeß entwiſcht ſie um einen Tauſendtheil des Fußes; und während er dieſen durchläuft, entſchlüpft ſie wieder und iſt um ein Milliontheilchen voraus. So in's Unendliche.

Das ſind gewiß keine ärgern Sophiſtereien, als unſere Kritiker und Philoſophen gegen die religiöſen Begriffe vorbringen. Es nützt auch durchaus nichts, wenn man ſagt, die Zeit ſei nicht weniger, als der Raum, in's Unendliche theilbar.

Ein Zeittheilchen kann nicht einem Raumtheilchen entsprechen, sonst würde es nicht schnellere und langsamere Bewegung geben können. Es muß also wirklich entweder, wie dieser Alte behauptete, keine Bewegung geben, oder das Bewegte muß im nämlichen Zeitmoment mehr als an einem Orte sein.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Schwierigkeiten zu lösen. Wir glauben, sie seien weder durch Aristoteles, noch irgend einen andern Philosophen je vollkommen genügend gelöst worden. An den Erfahrungsbegriffen haftet nicht weniger, als denen vom Uebersinnlichen und Göttlichen, manches Ungenügende, in gewissem Sinne Widersprechende. Zeno war nun auch ein Pantheist, der mit seiner Sache Ernst machte. Er leugnete die Bewegung und die Sinnenwelt. Unsere Philosophen aber werden dieß in Zukunft ebensowenig thun wollen, als bisher, denn sie erkennen kein Jenseits an, das Diesseits, diese Sinnenwelt in ihrer Gesammtheit, ist ihnen das Seiende, oder inwiefern noch etwas von den einzelnen Existenzen in ihrer Gesammtheit Verschiedenes angenommen wird, so ist dieß eben der Proceß, die Bewegung.

Man sollte es überall gleich streng nehmen mit der Denknothwendigkeit. Diese fordert zum wenigsten eben so offenbar, daß alle Bewegung, als daß die Persönlichkeit des unendlichen Wesens verworfen werde. Das Vernünftigere aber wird sein, die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnißkräfte, die Unvollkommenheit unserer Erkenntniß einzugestehen, und sich durch die modernen Sophistereien ebensowenig als durch jene antiken in den Grundüberzeugungen verwirren und ungewiß machen zu lassen, mit welchen das Bewußtsein sich selbst aufgeben müßte. Es ist gewiß nicht sowohl eine unbestreitbare Denknöthigung, was die Menschen von den bisherigen Religionsüberzeugungen abführt, als die dem Ungöttlichen zugekehrte Sinnesart.

III.

Das Einzelne und das All.

Wir haben von der pantheistischen Ansicht nur noch das Allgemeinste vorgeführt und gewürdigt. Zuvörderst beschäftigte uns das vorzugsweise als das Göttliche Dargestellte, das allgemeine, unbedingte, unendliche Sein, das Absolute, welches zwar als das Eine in dem Vielen gefaßt wird, doch nur in einer Weise etwa wie auch der Raum und die Zeit als Einheit vorzustellen sind, nicht als Einzelwesen, Individuum. Nunmehr ist die Stellung des Einzelnen, der einzelnen endlichen Existenz, zu dem Allgemeinen, wie sie dieser Weltansicht entspricht, in's Auge zu fassen.

Die Stellung des Einzelnen zum Allgemeinen ist überhaupt bei jeder Weltansicht von der höchsten Wichtigkeit. Eigentlich handelt es sich dabei um die wesentliche Eigenthümlichkeit der ganzen Auffassungsweise, nur daß hier die Betrachtung der Seite des Vielen zugekehrt ist, wie im vorigen Abschnitt derjenigen des Einen und Allgemeinen. Die eine Seite kann indessen nicht gehörig begriffen werden ohne die andere. Ueberdieß gewinnt diese Frage hauptsächlich in Ansehung des menschlichen Wesens eine allgemeine Wichtigkeit, indem Alle sich darum bekümmern, was für eine Stellung dem menschlichen Einzelwesen in einem Systeme angewiesen werde. Die pantheistische Weltansicht steht denn auch in dieser Beziehung nicht weniger im Verruf, als in Hinsicht auf die Persönlichkeit Gottes, denn es ist so ziemlich eingestanden, daß die Unsterblichkeit der Seele dabei nicht anerkannt werde. Die Sache wird aber allgemeiner gefaßt werden müssen.

Die Frage von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist, wenigstens zunächst, nur eine specielle Wendung der allgemeinen Frage von der Stellung des Einzelnen zum Allgemeinen. Wir sagen nämlich wohl besser des Einzelnen, als des Individuums. Das letztere Wort sollte bezeichnen eine nicht theilbare, eine unauflösliche Einheit. Allein wenigstens Mannigfaltigkeit des Inhalts und theilweisiges Verschwinden

und wiederum Hinzutreten von Weſensbeſtimmungen wird auch in dem, was man Individuum nennt, angenommen, und wirklich auflösliche und aufgelöst werdende Daſeinsgeſtaltungen ſind während ihrer Daſeinsdauer Einzelexiſtenzen, deren Verhältniß zum Allgemeinen zugleich mit dem des Individuellen berückſichtigt zu werden verdient.

Allgemeines und Einzelnes iſt bei jeder Anſicht der Dinge anzuerkennen. In der ſinnlichen Anſchauung ſtellt ſich uns Einzelnes dar, nicht zwar Einfaches und ſchlechthin Vereinzeltes, aber doch von dem Andern ſich unterſcheidendes, ausſcheidendes Einzelnes in den mannigfaltigſten Verbindungen. Während aber das ganz nur ſinnliche Bewußtſein bloß von dem unmittelbar ihm gegebenen Einzelnen und ſeinen äußerlichen Verbindungen mit anderm Einzelnen weiß, kann das einigermaßen zur Verſtändigkeit ſich erhebende Bewußtſein nicht umhin, zu dem Gedanken des Allgemeinen fortzugehen, allgemeines Sein mit eben ſo unzweifelhafter Gewißheit anzunehmen, wie das Einzelne. Wir haben geſehen, wie das Denken auf dieſem Wege fortgeleitet wird zu einem ſchlechthin Allgemeinen. Das Allgemeine wäre aber ein durchaus Leeres, wenn in ihm nicht einzelne Beſtimmtheiten geſetzt wären.

Es iſt überhaupt im abſtractern wie im anſchaulichern Vorſtellen gleich ſehr nothwendig, Allgemeines und Einzelnes anzunehmen. Nicht unnütz dürfte es ſein, dieſe Nothwendigkeit in den abſtracteſten zeiträumlichen Vorſtellungen ſich nachweiſen zu laſſen. Die Linie z. B. nehme man ſie nun als Veranſchaulichung der Zeit, oder als Richtung im Raume, als Raumbegrenzung, ſie kann nicht gedacht werden ohne die Vorſtellung des Punktes. Der Punkt iſt gleichſam der urſprüngliche Beſtandtheil der Linie und überhaupt der Ausdehnung, eben ſo wie der Augenblick, der Zeitpunkt, das Element der Zeit. Ohne dieſe Einzelheiten, welche ſich die eine außer der andern befinden, von einander ſich ausſcheiden, wäre keine Linie, keine Ausdehnung, keine Zeit und kein Raum. Ebenſowenig aber iſt eine Ausdehnung zu denken ohne das Ineinanderübergehen der einzelnen punktuellen Beſtandtheile, ohne

ein ſie alle durchdringendes, ſie verbindendes, in ihnen allen als dasſelbige vorhandenes Allgemeines. Wir meinen nicht, mit dieſen Bemerkungen den Anforderungen einer wiſſenſchaftlichen Auffaſſung dieſer Dinge genügt zu haben. Es iſt uns nur darum zu thun, auf anſchauliche Weiſe zu zeigen, wie Einzelnes und Allgemeines zugleich anerkannt werden müſſen. Denn wie auf dieſem Gebiet, ſo iſt überall Einzelnes zu unterſcheiden und Allgemeines dabei anzunehmen. Ueberall auch, wo wir genöthigt ſind, allgemeines Sein oder Weſen anzuerkennen, können wir nicht umhin, das allgemeine Weſen zu faſſen als das wahrhaftere Weſen, denn das Einzelne, als die Macht der einzelnen Momente, wenn nicht immer als das Hervorbringende, doch als das Zuſammenhaltende derſelben.

Nun fragt es ſich aber: Iſt das Einzelne eben ſo urſprünglich, als das Allgemeine, nur von dieſem zuſammenbefaßt, oder iſt das Allgemeine wenigſtens inſofern das Urſprüngliche, daß, geſetzt es wäre von Anfang nur geweſen zugleich mit dem Einzelnen, doch das Einzelne in ſich ſelbſt keinen bleibenden Beſtand hätte, ſondern von dem Allgemeinen jetzt in ſein Einzeldaſein herausgeſetzt und eine Zeitlang darin gehalten, jetzt aber wieder aufgelöst, gleichſam in die unergründliche Tiefe des Allgemeinen zurückgenommen würde, etwa wie die einzelne Meereswelle jetzt ſich erhebt, jetzt wieder verfließt? Seit den Anfängen des gründlichern Denkens haben ſich bis auf dieſen Tag beiderlei Auffaſſungsweiſen neben einander behauptet. Wenn einerſeits alles Räumliche in's Unendliche theilbar zu ſein ſcheint, ſo können dennoch die Naturforſcher nicht ablaſſen von der Vorſtellung untheilbarer Urelemente, die, mehr materiell vorgeſtellt, Atome heißen, nach abſtracterer Vorſtellung, nach welcher ſie überſinnliche Ureinheiten oder Urbeſtandtheile alles Seienden ſein ſollen, Monaden.

Beiderlei Annahmen, ſowohl die, daß es von Uranfang an beſtimmte als Einzelne einander gegenüberſtehende Elemente des Seins gebe, als daß das Einzelne ohne bleibenden Beſtand aus dem Allgemeinen jetzt herausgeſetzt, jetzt wieder in

dasselbe aufgelöst und zurückgenommen werde, finden Statt bei nicht pantheistischer Grundansicht der Dinge. Selbst das menschliche Individuum wird zuweilen bei aufrichtiger Annahme eines persönlichen Gottes nicht vorgestellt als eine solche unauflösliche Einzelheit. Jedenfalls sind die Wenigsten geneigt, anzunehmen, daß sich die menschliche Seele nicht nur nach der Zukunft hin ohne Ende in ihrem Einzelbestande erhalte, sondern vom ersten Anfange an so existirt habe, obwohl in alter und neuer Zeit ausgezeichnete Geister auch diese Ansicht ergriffen haben. Auch der Pantheist könnte vielleicht beiden Auffassungsweisen Raum geben. Wir zweifeln nicht, daß Manche bei pantheistischer Anschauungsweise geneigt sein möchten, im Gebiete des Materiellen unauflösliche Ureinheiten anzunehmen. Und wenn dieß, warum denn nicht durchgängig?

Es sollte mich gar nicht wundern, wenn gewisse Anhänger und Verbreiter der pantheistischen Ansicht sich entschlössen, dem Einzelnen überhaupt eine solche Bedeutung zuzugestehen, und demnach auch der unendlichen Fortdauer der menschlichen Seele nicht zu widersprechen. Eher dürften sie dieses thun, als sie den persönlich gedachten Gott werden gelten lassen. Denn sehr richtig sagt Strauß: „Eher läßt sich der Mensch seinen Gott und Christus, als die Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode nehmen. Dem Ich ist an ihm selber mehr gelegen, als an dem außerweltlichen Gott.“ *) Und je mehr das Ich sich selbst zum Mittelpunkt seiner Welt macht, je egoistischer die ganze Denkweise wird, destoweniger ist das Bewußtsein geneigt, die individuelle eigne Existenz aufzugeben. Freilich dürfte nicht selten ein geheimer Schreck vor dem, was die unbekannte Zukunft enthalten möchte, auch das egoistische Bewußtsein dahin bringen, daß es nicht so ungern auf die jenseitige Existenz verzichtete. Unsere Pantheisten zeigen indessen überhaupt eine ziemliche Geneigtheit, sich mit dem dominirenden nicht sehr philosophischen Bewußtsein der Zeit in Ueber-

*) Glaubenslehre II, 697.

einſtimmung zu erhalten, und aus dieſem Grunde möchten ſie wohl bald dem Individuellen auch in der uns hier beſchäftigenden Beziehung eine größere Bedeutung zugeſtehen.

Bisher jedoch war dieß ganz und gar nicht ihre Weiſe. Sie faſſen alles Sein beinahe nicht weniger, als Heraklit nach ſeinem berühmt gewordenen Satz: „Alles fließt" — auf als in ſteter Bewegung begriffen. Das Abſolute iſt ihnen eben die Macht der über jede beſtimmte Exiſtenz übergreifenden Bewegung, oder des nie ſtille ſtehenden Proceſſes des All. Dieß iſt ihre der Unſterblichkeit entſchieden ungünſtige Grundanſicht. In Hinſicht auf die Unſterblichkeit ſelbſt hat Hegel ſich in ſo dunkeln Ausdrücken gehalten, daß ein Theil ſeiner Anhänger behaupten konnte, er beſtreite ſie nicht. Der andere Theil jedoch trat ſeit Langem mit der unverhüllteſten Beſtreitung derſelben hervor. Nicht nur Richter und Feuerbach könnten wir dafür anführen. Strauß iſt in dieſem Stücke ſo rückſichtslos, wie in jedem andern, ebenſo Zeller, der an den Straußiſchen Beſtreitungen des Unſterblichkeitsglaubens aufs Ernſtlichſte nachbeſſert, und Biedermann, welcher offen anerkennt, ſie behaupten, das ewige Leben ſei nicht in der Form nachzeitlicher Exiſtenz zu denken.*) Ueber die Vorſtellung der nachzeitlichen Exiſtenz wird im nächſten Abſchnitt noch ſorgfältiger eingetreten werden müſſen. Wenn ſie nur meinten, die Daſeinsweiſe der Seele, welche nach der gewöhnlichen Unſterblichkeitslehre auf das gegenwärtige leibliche Leben folgen würde, ſei ebenfalls eine zeitliche, alſo nicht nachzeitlich zu nennen, ſo berührte dieß den Punkt nicht, auf welchen es dem Bewußtſein bei dieſer Frage ankömmt. Allein das iſt nicht ihre Meinung, ſondern ſie wollen allerdings behaupten, nach dieſer zeitlichen Exiſtenz im Leibe gebe es keine Exiſtenz mehr für das individuelle Seelenweſen. Dieß iſt auch die auf's Offenſte und Häufigſte ausgeſprochene Anſicht der meiſten Mitarbeiter an den von Schwegler herausgegebenen,

*) Kirche der Gegenwart, Maiheft 1847.

auf das große Publicum berechneten Jahrbüchern der Gegenwart.

Wie schon bemerkt wurde, sehen wir nicht ein, daß man bei der pantheistischen Grundanschauung genöthigt wäre, die Fortdauer der Seele nach der Auflösung des Leibes schlechthin zu verneinen. Der allgemeine Wechsel oder Proceß der Dinge hindert doch thatsächlich nicht, daß bestimmte Existenzen während zum Theil sehr langer Zeit in einer, wenigstens sofern sie für sich gefaßt werden müssen, wesentlich selbigen Weise fortdauern. Die Existenz der Menschenseele im Leibe währt freilich nur kurze Zeit in Vergleichung mit aller Zeit, oder, wenn wir ohne genauere Bestimmung dieses Begriffes den Ausdruck gebrauchen dürfen, mit der Ewigkeit. Des Menschen Leben, wie der Psalmist sagt, währet 70 Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind's 80. Indessen ist dieß denn doch schon eine bedeutende Ausdehnung der Einzelexistenz in Vergleichung mit den nur eintägigen Wesen. Und gesetzt auch auf die Daseinserscheinung eines solchen Wesens könnte in gewissem Sinne der Heraklitische Satz angewendet werden, daß Alles fließe, inwiefern nämlich die Daseinsweise allerdings in steter Veränderung ist; so werden doch gewiß auch die pantheistischen Philosophen zugeben, daß im Wesentlichen sich eine und dieselbige Einzelexistenz erhalte. Und wenn das ganze leibliche Dasein des Menschen ungeachtet des nicht zu berechnenden Reichthums von zum Theil wechselnden Inhaltsbestimmungen als einheitliche Existenz gefaßt werden kann, warum sollte es uns denn verwehrt sein, auch die Weltkörper als Einzelexistenzen zu fassen? Diese stehen zwar, selbst das Festeste in ihnen, wie das Felsengerippe des Erdkörpers, nicht ausgenommen, nicht außerhalb des allgemeinen Processes; doch sind sie auch nicht so darin begriffen, daß sie nicht in wesentlicher Selbigkeit während Jahrtausenden sich erhalten könnten. Der allgemeine Proceß scheint also manche Einzelexistenz während zum Theil sehr langer Zeit in ihrem zwar gegen die absolute Macht nicht selbstständigen, aber doch von allem andern Endlichen ausgesonderten, unterdessen keiner gänzlichen Auflösung unter-

worfenen Daſein beſtehen zu laſſen. Die abſolute Macht mag ſie wohl durchdringen, durchwalten, in den univerſellen Proceß verwenden; aber ſie läßt ſie während langer Zeit als Einzelweſen fortbeſtehen. Warum ſollte dieß nicht auch mit der menſchlichen Seele geſchehen können?

Allerdings wenn man die Seele, nach jenem Ausſpruche Zellers, auffaßt als nicht die einheitlich beherrſchende Macht des ganzen menſchlichen Weſens, die ihren Leib weit mehr ſelbſt bilden, als aus ihm reſultiren würde, ſondern als Einheit der Leibesfunctionen, als an ſich ſelbſt weſenloſe Thätigkeit, getragen nur durch den Leib — dann iſt es nicht zu bezweifeln, daß ſie mit dem Leibe aufhören müßte. Aber woher wiſſen dieſe Philoſophen, daß die Seele nur dieß ſei? wie haben ſie es bewieſen? wie werden ſie es beweiſen? Schon vor Plato haben Einige daran gedacht, ſie ſo aufzufaſſen; aber mit Plato haben bis auf dieſen Tag alle tiefern Denker (Carteſius, Leibnitz, Kant und auch Hegel — wenigſtens können ſie ihn nicht ſo recht für ihre Meinung anführen) ſich nicht von der Richtigkeit dieſer Anſicht überzeugen können. Und dieſelbe wird ſich nicht eben ſehr empfehlen durch die allerdings weſentlich dazugehörige Paralleliſirung der Urinausſonderung und der Denkthätigkeit. Die Elemente des ganzen Daſeins, deſſen Einheit die Seele iſt, müſſen doch irgendwie durch eine nach beſtimmten Geſetzen bildende Macht beherrſcht werden. Vom Winde zuſammengeweht finden ſie ſich nicht ſo zuſammen. Schon die Pflanzenſeele iſt eine ſolche Macht, jedenfalls nicht eine Zuſammenſtimmung der Beſtandtheile der Pflanze, ein bloßes Ergebniß ihrer phyſiologiſchen Functionen.

Wie ſollte es alſo unmöglich ſein, daß ſich die Seele bei der Auflöſung des Leibes erhielte? Freilich ganz unverändert könnte ihre Daſeinsweiſe nicht bleiben, wie dieß denn Niemand je behauptet hat; aber das tiefere, einheitliche Weſen, welches wohl den irdiſchen Leib weit mehr gebildet hat, als durch ihn entſtanden iſt, wird ſich im Tode des Leibes erhalten, und nach demſelben zu andern und andern Daſeinsweiſen fortgeführt werden können, während Weltaltern, ja während aller

Zeit. Der allgemeine Proceß des Entſtehens und Vergehens, welcher ſich am reinſten darſtellt in ſeiner allgemeinen abſtracten Form, der Zeit, ſchiene, wie Heraklit es wirklich meinte, ſchlechterdings keinerlei Beſtehen während mehrerer aufeinander folgenden Momente zu erlauben. Nun aber gibt es ein in weſentlicher Selbigkeit ſich erhaltendes Beſtehen während Weltaltern. Wo iſt denn da noch eine nothwendige Grenze nachzuweiſen? Wenn Einzelexiſtenzen ſich einige Zeit, ja Weltalter hindurch, erhalten können, warum nicht während aller Zeit?

Die Beweiſe für die Fortdauer der Seele, welche man ſeit den Anfängen der Philoſophie bis auf dieſen Tag verſchiedentlich ausgeführt hat, ſind zwar, wie uns genugſam bekannt iſt, nicht über alle Einwürfe erhaben, denn dieß ſind Dinge, in denen für uns nicht handgreifliche und augenfällige Beweisführung möglich iſt. Doch haben unſere neuern Unſterblichkeitsläugner ebenſowenig, als die frühern, Strauß ſelbſt gar nicht ausgenommen, auf deſſen Kritik dieſer Beweiſe Zeller triumphirend hinweiſt — ſie haben die Sterblichkeit, die nothwendige Auflöslichkeit der Seele ebenſowenig bewieſen. Strauß kann mit ziemlichem Recht ſagen, bei den Beweiſen für die Unſterblichkeit werde das zu Beweiſende nicht ſelten ſchon vorausgeſetzt; gewiß mit nicht geringerem Recht iſt ihm aber zu erwiedern, daß er die Unmöglichkeit der unbeſchränkten Fortdauer nur vorausſetzt als nothwendige Folge ſeiner ſpinoziſtiſch-hegelſchen Grundanſicht, vermöge welcher die einzelnen Seelen eben nur wechſelnde Accidenzen der alleinbeharrlichen Einen Subſtanz ſeien. Die Grundanſicht ſcheint aber dieſe Folge nicht einmal nothwendig in ſich zu ſchließen. Die ſubſtanzielle Macht des Weltproceſſes könnte bleibende Ureinheiten nur immerfort, entſprechend dem univerſellen Zuſammenhang der Dinge, zu andern und andern Functionen verwenden. Damit iſt freilich auch nur noch die Möglichkeit der perſönlichen Fortdauer, nicht aber ihre Wirklichkeit erwieſen, was ein Geſchäft wäre, in welches wir hier nicht einzutreten haben. Das jedoch wird ohne weitere Begründung geſagt werden

dürfen, daß keine andere Daseinserscheinung eher als der menschliche Geist, als eine solche unauflösliche Einheit angesehen zu werden verdiente. Uebrigens ist es nicht unsere Absicht, die Pantheisten zur Aufnahme der Unsterblichkeit in ihr System zu bewegen, denn der Geist des Letztern würde dadurch nicht wesentlich verändert werden: ja die individuelle Selbstsucht möchte sich nur noch mehr in sich selbst verhärten, wenn das Ich überzeugt wäre, nicht nur im gegenwärtigen Augenblick, sondern während aller Zeit sei es ein mitconstitutives Moment Gottes.

Es ist auch wirklich nicht zu läugnen, daß die Verneinung einer solchen bleibenden Bedeutung des Einzelnen, also der Unsterblichkeit, der pantheistischen Grundansicht weit besser entspricht, als ihre Bejahung. Sei es, daß man in der Weise der Eleaten alles Endliche als bloß scheinbar ansehe; oder daß man nach Spinoza als wahrhaft Seiendes eine einzige allgemeine Substanz annehme, alle endliche Existenzen aber nur als Modificationen, vorübergehende Bestimmungen derselben betrachte; oder daß man mit den Hegelianern das Absolute als allgemeinen, über jede endliche Existenz hinübergreifenden Proceß auffasse: — bei jeder ächt pantheistischen Auffassung will es sich nicht recht schicken, dem Einzelnen denn doch wieder eine solche Bedeutung einzuräumen, wie die unbegrenzte Fortdauer in sich schließen würde. Oder vielmehr, wie sie jetzt die Substanz, den Proceß fassen, wäre allerdings durch seinen Begriff diese Bedeutung des Einzelnen verneint, während es sich sehr anders verhält bei der nicht pantheistischen Auffassung.

So sehr entspricht der gänzliche Unbestand des Einzelnen der spinozistisch-hegelschen Grundansicht, daß es sich schlecht genug damit verträgt, daß denn doch manche Existenzen sich lange in ihrem individuellen Fürsichsein behaupten. Weit besser würde es dem Begriff des absoluten Processes entsprechen, wenn sie mit Heraklit sagten: man könne nicht zweimal in denselben Fluß steigen — nämlich, weil im nächsten Augenblick sowohl der Mensch als der Fluß ein anderer geworden sei. Wohl ist auch dieses Nichtübereinstimmen mit

den unläugbarſten Thatſachen zu beachten bei der Würdigung der ganzen Anſicht.

Unſere Pantheiſten werden indeſſen ſehr böſe, wenn Jemand ſagt, ſie läugnen das ewige Leben — und zwar nicht nur, wenn dieß ganz im Allgemeinen geſagt würde, daß es ſchiene, man wolle behaupten, ſie anerkennen ſchlechthin Nichts in allem Wechſel ſich Erhaltendes, ſondern wenn es in Anſehung der menſchlichen Seele geſagt wird. Strauß ſchließt ſeine Beſtreitung des Unſterblichkeitsglaubens mit der Bemerkung: „das Schleiermacherſche Wort: mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen, und ewig zu ſein in jedem Augenblick — iſt Alles, was die moderne Wiſſenſchaft über die Unſterblichkeit zu ſagen weiß.“ Und Biedermann, von dem wir ſchon angeführt haben, wie er es gar nicht verhehlt, daß ſie die perſönliche Fortdauer nach dem Tode läugnen, ſagt: Die Vorſtellung von der Ewigkeit, welche die Theilnahme an ihr, das ewige Leben, in ein unendliches unſterbliches Leben nach dieſem Leben verlegt, hebt der Philoſoph in den Gedanken der Ewigkeit auf, die ſich als ewiges Leben in dieſem zeitlichen Leben, aber dem bloß zeitlichen gegenüber, zu realiſiren hat. Soll dieſer Gedanke der Ewigkeit aber vorgeſtellt werden, ſo bietet ſich nicht jene verſchwommene, meinetwegen pantheiſtiſche, (nämlich von einem Zurückſtrömen des die einzelne Seele bildenden Geiſtigen in die allgemeine geiſtige Kraft, von der ſie ausging) ſondern die perſönliche Unſterblichkeit dafür dar, denn perſönlich ſoll der Menſch das ewige Leben ſich aneignen.“ *) Aehnlich ſprechen die Schriftſteller der Schweglerſchen Jahrbücher von einer Ewigkeit des Geiſtes, indem ſie die Unſterblichkeit der Seele verwerfen. Recht deutlich aber hat noch keiner von dieſen vorzugsweiſigen Philoſophen, neben welchen von Plato bis auf Leibnitz und Kant keiner ein Philoſoph geweſen iſt, weil ſie die Vorſtellung nicht ſo wie dieſe in den Gedanken aufhoben — recht deutlich haben ſie ſich nicht ausgeſprochen über das ewige

*) Kirche der Gegenw., Mai 1847, Seite 163.

Leben, welches ſie im zeitlichen Leben dem einzelnen Geiſte auszumitteln wiſſen. Es iſt überhaupt unerwünſcht, daß die uns näher ſtehenden Philoſophen den Gedanken jeweilen der Vorſtellung gegenüber nicht beſtimmter ausſprechen. Wir wollen denn, obgleich wir uns unfehlbar den Vorwurf zuziehen werden, den Gedanken in eine ſchlechte Vorſtellung verkehrt zu haben, verſuchen, ob wir es herausbringen, was das ewige Leben bedeuten könne, welches ſie dem ſterblichen Geiſte zutheilen.

IV.

Dieſſeits und Jenſeits, Zeitliches und Ewiges.

Von Dieſſeits und Jenſeits, Zeitlichem und Ewigem zu reden, konnten natürlich auch die Pantheiſten nicht umgehen. Schon im vorletzten Abſchnitt ſind wir auf die mit dieſen Worten bezeichneten Dinge und Verhältniſſe geführt worden. Da mußten wir uns aber ſogleich überzeugen, daß es der conſequent pantheiſtiſchen Auffaſſungsweiſe eigen ſei, das Jenſeits, d. h. ein hinter, über oder außer der Geſammtheit des Endlichen oder der Welt exiſtirendes Sein, zu verneinen, indem eben auf der Setzung oder Verneinung eines ſolchen Seins der durch die bekannten Stichworte bezeichnete Unterſchied der Syſteme der Transcendenz und der Immanenz beruhe. Dann haben wir auch geſehen, wie in Hinſicht auf die menſchliche Seele die Frage nach dem Jenſeits eine große Bedeutung hat.

Sonſt gaben ſich die Pantheiſten gar nicht das Anſehen, als ob ſie ein Jenſeits annähmen. Strauß ſagt am Ende

ſeiner Glaubenslehre: „Das Jenſeits iſt in allen der Eine, in ſeiner Geſtalt als Zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die ſpeculative Kritik zu bekämpfen und, wo möglich, zu überwinden hat.“ Strauß alſo will gar kein Jenſeits anerkennen. Und Zeller ſtimmt ſeinem Vormann auch hierin ausdrücklich genug bei, nicht nur in der allgemeinen Billigung des Straußiſchen Werks, ſondern indem er ein jenſeitiges, als perſönlich von dem Endlichen zu unterſcheidendes göttliches Weſen bei jeder Gelegenheit als eine wiſſenſchaftlich abgethane Vorſtellung verwirft, und in der Beſtreitung eines jenſeitigen Daſeins und Lebens der menſchlichen Seele ſeinen Freund und Vorgänger mit ganz beſonderem Eifer und Fleiß unterſtützt. Auch jener andere bei uns in der Schweiz vorzugsweiſe zu beachtende Verfechter und Verbreiter des neuhegelſchen Pantheismus, Biedermann, hat ſich früher in ſeiner ſorgfältigſten und beßten Schrift beſtimmt genug gegen die Annahme eines Jenſeits ausgeſprochen, wenn er doch ſagt: „Die freie Theologie muß als das Erſte und Letzte das feſthalten, daß alle Geſtaltungen, alles was überhaupt auf irgend eine Weiſe für den Menſchen iſt, aus dem Schoße des menſchlichen Weſens ſelbſt hervorgeht, daß der Himmel, mit welchem Worte der Menſch ſeine Heimat, ſeinen Schwerpunkt, ſeine Seligkeit, ſeine Ewigkeit bezeichnet, wo ſein Gott iſt, von wo aus er ſich ihm offenbart, wohin er ihn erhebt, nicht über, ſondern in dem wirklichen Leben auf Erden zu ſuchen iſt.“ *) Dieß iſt wirklich in jener Schrift die eigne ernſtlichſte Meinung Biedermanns, die er in ſeinem Buche nicht widerrufen, nicht modificirt hat, geſetzt er begehre die verworfene Vorſtellung von einem Himmel und einer Ewigkeit über dem Leben auf Erden nicht durchaus verächtlich zu machen. Und auch hierzu hat wiederum Zeller, wie wir wohl nicht unrichtig ſagen können, ſeine Zuſtimmung gegeben, indem er das Biedermann'ſche Buch nicht nur im Allgemeinen

*) Biedermann, freie Theologie, Seite 208.

lobt, ſondern bei theilweiſigen kritiſchen Bemerkungen doch gegen dieſe Behauptung gar nichts einwendet.

Neuerlich jedoch hat Herr Biedermann, auf Veranlaſſungen hin, die uns freilich wohl genug bekannt ſind, ſcheinbar anders ſich auszuſprechen angefangen. Die Verhandlungen über den neuhegelſchen Pantheismus bei Anlaß der Berufung Zellers bewogen Herrn Biedermann unter anderm zu der Erklärung: „Alle Religion beruht auf der Anerkennung eines Jenſeits für den Menſchen. Wenn man ſich alſo von einem philoſophiſchen Syſtem erzählen läßt, es ſtelle das Daſein eines perſönlichen Gottes im Himmel und die Unſterblichkeit der Seele in Abrede, kurz es läugne das Jenſeits, ſo verſteht ſich ja von ſelbſt, daß ein ſolches Syſtem die Religion aufhebt.“ *) Er anerkennt dabei auch, daß allerdings für Zeller und ihre Schule die Perſönlichkeit Gottes und die Unſterblichkeit der Seele nur religiöſe Vorſtellungen nicht „objective Realitäten“ ſeien. Dennoch ſoll nicht zugegeben werden, daß ſie mit ihrem Syſtem die Religion aufheben, das Jenſeits läugnen.

„Die philoſophiſche Weltanſchauung, ſagt er ſpäter, läugnet den Gegenſatz eines Dieſſeits und Jenſeits, wenn er eine verſchiedene Form des Daſeins ausdrücken ſoll; dagegen erhält ſie denſelben aufrecht und macht ihn geltend, wenn er einen Gegenſatz des Inhalts bezeichnet. Sie ſtellt ein jenſeitiges Daſein über und hinter der wirklich beſtehenden Welt in Abrede; hält aber in dieſer ein jenſeitiges Weſen, die Ewigkeit der Zeitlichkeit gegenüber feſt.“ **) Ja er will behaupten, die ganze Fülle deſſen, was die chriſtliche Vorſtellung in ein Jenſeits verlegt, wiſſe ihre Philoſophie in's Dieſſeits hereinzuziehen, und dieſes durch jenes wahrhaft zu verklären.“ „Das Ewige, ſagt er ferner, welches die religiöſe Anſchauung als eine jenſeitige reale Exiſtenz will

*) Kirche der Gegenw., Mai 1847, Seite 155.
**) Ebend., Juni, S. 232.

gefaßt wiſſen, faßt die Philoſophie dem Dieſſeits immanent als das allgemeine, ewige, ſchöpferiſche Weſen des Geiſtes." *)

Nun iſt es keineswegs unſere Ueberzeugung, das ſeien bei dieſem Vertreter des Syſtems, und ſo ohne Zweifel auch bei manchen Andern, nur leere, trügeriſche **) Worte, hinter denen bei ihm ſelbſt nur eine Verläugnung alles Höhern ſich verſtecke. Sonderbar aber wird gewiß jeder Uneingeweihte es finden, daß für dasjenige, was Biedermann hier als das Höhere, Ewige feſtzuhalten verſichert, der Ausdruck Jenſeits gebraucht wird, da dieſes angebliche Jenſeits doch gar nicht ein jenſeitiges Daſein, ſondern in dem Dieſſeits gegenwärtig und befaßt ſein ſoll. Es wäre alſo ein gar wunderliches Jenſeits, das denn doch nur ein Dieſſeits iſt. Das heißt doch wirklich nicht anders geſprochen, als in jenem griechiſchen Räthſel vom Vogel, der kein Vogel, dem Stein, der kein Stein iſt. Und zwar iſt es auch keineswegs in der ächt hegelſchen Weiſe geſprochen, ſo daß man hier uns Unſpeculativen nicht wird ſagen können, bloß weil wir uns nicht auf den Standpunkt des Begriffs zu erheben, den Widerſpruch nicht zu ertragen vermögen, ſcheine es uns eine ſich ſelbſt aufhebende Rede. Doch wir müſſen genauer nachſehen; denn wir wollen die junghegelſche Lehre und Tendenz darſtellen, wie ſie ſich namentlich in der Schweiz entwickelt, und da iſt es denn billig, auch in weniger bedeutſamen Schriften die Erläuterungen zu beachten, die ſie von ihrer aparten Meinung

*) a. a. O., S. 233.

**) Da hingegen hat „Täuſcherei" Statt gefunden, als ein gewiſſer anderer Apoſtel des junghegelſchen Evangeliums durch eine Erklärung, bei deren Worten die allermeiſten Leſer etwas Anderes denken mußten, als gemeint war, das bernſche Publicum in Anſehung der neuhegelſchen Lehre und Tendenz abſichtlich irre führte, und die Beförderer der Berufung Zellers veranlaßte, über die Sache ſo zu reden, daß unſere Herren Philoſophen ſich dann ſelbſt über ſie luſtig machten. (Siehe Lindt, Kirche d. Gegenw., Juli und Auguſt 1847, Seite 344.) Bei ehrenhaftem Benehmen würde man die wirkliche Meinung verſtändlich ausgeſprochen, und den Rath von deren Richtigkeit zu überzeugen geſucht, oder geſchwiegen haben.

geben. Vielleicht löst sich das Räthsel ähnlich wie jenes griechische, das Sokrates freilich ein kindisches nennt, worin der Vogel, der nicht Vogel, eine Fledermaus, der Stein, der nicht Stein, Bimsstein bedeutete. *)

Biedermann faßt in dem Aufsatze, auf den wir uns hier beziehen, das Jenseitige von derjenigen Seite an, wo es sich als Sittengesetz erweise. Da sagt er denn: Thatsächlich komme es dem Einzelgeist von außen zur Empfindung, sei für ihn ein wirkliches Jenseits. Das zuerst im Menschen sich Entwickelnde sei das Fleisch, die natürliche Einzelexistenz mit ihren Trieben. Das Ewige, Göttliche als sittliches Gesetz, werde dem Kinde nur allmälig, und zwar zuerst als fremder erziehender Wille offenbar. Dabei aber werde das Selbstbewußtsein des Gesetzes innerlich geweckt, und es bilde sich das Gottesbewußtsein in unmittelbar praktischer Gestalt als Gewissen. Im Gewissen erfahre der Mensch die Einwirkung eines wirklichen Jenseits für ihn, als eines sich durch sich selbst an ihm und in ihm Geltung verschaffenden Gesetzes. **) In solchem Sinne kann ohne Zweifel auch der am allerfestesten auf die unbedingte Immanenz versessene Pantheist von einem Jenseits sprechen in Hinsicht auf den einzelnen Menschen, das wäre aber wirklich nur ein Jenseits, wie jener Vogel, der kein Vogel ist. Auf ziemlich ähnliche, ja noch eigentlichere Weise ist auch die atmosphärische Wärme und Kälte für uns ein Jenseits. Die bereits sich hier aussprechende Anerkennung eines Höhern für den einzelnen Menschen gedenken wir zwar keineswegs gering zu machen. Doch verlohnte es sich kaum

*) Nach den Scholien bei Schleiermacher zu Platons Rep. 479, lautete das Räthsel des Klearchos vollständig also:

Mich Vogel, der kein Vogel, und doch Vogel ist,
Mich hat ein Mensch — kein rechter Mensch zwar — doch ein Mensch —
Als ich auf Holze, das auch wieder keines, saß,
Mit Stein, der kein Stein, werfend kläglich umgebracht.

Die Fledermaus nämlich saß auf einem Strauch, und der Verschnittene warf mit einem Bimsstein.

**) a. a. O., Seite 233.

recht, bei der Frage über die Anerkennung eines Jenseits, ohne welche keine Religion denkbar sei, uns diese Nachweisung eines solchen darzubieten. Niemand zweifelt, daß die Pantheisten solche allgemeine Verhältnisse, in denen der Einzelne sich finde, allgemeine Mächte, Wesenheit und Wesensbestimmtheit, anerkennen, welchen der Einzelne unterworfen sei. Nicht davon handelt es sich. Wenn es ihnen, da sie nicht wohl anders konnten, als eingestehen, wer das Jenseits läugne, der hebe die Religion auf, nicht daran gelegen wäre, sich das Ansehen zu geben, als erkennen sie ein Jenseits an, so würden sie gewiß solche Thatsachen, wie die sich als von aller individuellen Willkür unabhängig ankündigende Stimme des Gewissens, auch für ein Diesseitiges erklären. Auf die Biedermann'sche Anerkennung eines Jenseits in praktischer Beziehung werden wir später sorgfältiger eintreten. Hier ist die Sache allgemeiner zu fassen.

Beachtenswerther für das System ist es, wenn Biedermann ferner sagt: „Der Einzelwille als solcher hat ein für ihn jenseitiges, aber in ihm diesseitig wirkendes Gesetz: also nicht bloß der einzelne Einzelwille, das einzelne Individuum, sondern auch die Summe, die Gesammtheit der Einzelnen, die Gattung als Inbegriff der Einzelnen, die Menschheit. Das ist Pantheismus, der den Namen verdient, der, wenn auch nicht den Einzelnen, doch die Gesammtheit mit Gott identificirt, oder vielmehr an seine Stelle setzt." Damit wird, wofern den Worten ihr sprachgemäßer Sinn bleiben soll, eine Art jenseitiges Wesen und Gesetz für die ganze menschliche Gattung behauptet. Wie aber ist es der ganzen Gattung jenseitig. Daß auch die Gesammtheit der ganzen Gattung, wenn sie in einer Universalvolksversammlung darüber abstimmen könnten, nicht im Stande wäre, nach zufälligem Einfall das Sittengesetz bleibend abzuthun, dieß ist für jeden, in dem das sittliche Bewußtsein einigermaßen entwickelt ist, unzweifelhaft. Der gewöhnliche Theist würde als Grund dafür angeben, daß das Sittengesetz auf dem Willen des göttlichen Gesetzgebers beruhe. So aber meinen es die Pan-

theiſten nicht. Sie anerkennen ja kein göttliches Weſen hinter oder über der Welt, eben ſo wenig als ein ewiges Leben in der Form nachzeitlicher, d. h. auf die Zeit des leiblichen Daſeins folgender Exiſtenz. Das Sittengeſetz würde nach Herrn Biedermanns Auffaſſung wohl nicht in anderer Weiſe ein Jenſeitiges ſein, als auch die Denkgeſetze der Logik, die nothwendigen Wahrheiten der Mathematik, die ebenfalls der Willkür unerreichbar ſind. Wo kann aber das der ganzen Menſchheit jenſeitige Geſetz ſeinen Sitz haben, wenn nicht in einem von dem Endlichen ausgeſchiedenen göttlichen Willen, und auch nicht in dem realen Gattungsweſen der Menſchheit, oder allfällig, in allgemeiner gehaltenem Ausdruck, der vernünftigen Gattung, in welcher nach der unwiderlegbar ausgeſprochenen und genugſam eingeſtandenen Meinung dieſer Philoſophen doch das Göttliche erſt zum Bewußtſein, alſo auch zum Bewußtſein und Setzen des Geſetzes kömmt? In der nicht vernünftigen, nicht geiſtigen Region, welche auf ähnliche Weiſe, wie der zuchthaltende Wille des Erziehers dem Menſchen als ein Jenſeitiges erſcheinen könnte, da wird doch ſicherlich nach Herrn Biedermann das Sittengeſetz nicht ſeinen urſprünglich jenſeitigen Grund und Sitz haben. Dort, im Gebiet des Materiellen, iſt und herrſcht das Geſetz des Materiellen, die Schwere, das Geſetz des Chemismus ꝛc., und weit eher ſollten dieſe Philoſophen ſagen, auch das Naturgeſetz ſei ein von dem Geiſte Geſetztes, als daß das Geſetz der geiſtigen Gattung, als in jener Sphäre ſeinen Grund habend, derſelben ein Jenſeitiges ſei.

Herr Biedermann will auch gewiß nichts ſolches ſagen, denn er faßt das ewige Geſetz doch ſtets als das wahre Weſen des menſchlichen Geiſtes, in einer Weiſe, daß wir ſeine Meinung wohl richtig ausdrücken, wenn wir ſagen, das Geſetz ſei ihm die allgemeine, reine, ungetrübte Weſensbeſtimmtheit der menſchlichen oder vernünftigen Gattung, was auch in gewiſſem Sinne nicht unrichtig würde geſagt werden können. Da müſſen wir aber noch einmal fragen: Wie iſt denn doch das ewige Geſetz ſelbſt für die Gattung ein Jenſeitiges?

Hier ist doch offenbar das angeblich Jenseitige nicht bloß ein Diesseitiges, weil im Diesseits gegenwärtig und wirksam, sondern es ist hier offenbar nur ein Diesseitiges für die Gattung, weil nur in ihr seiend und wirklich. In einem übermenschlichen und göttlichen Wesen soll das jenseitige Gesetz nicht seinen Grund und sein Wesen haben; in dem nichtgeistigen Dasein ist es am allerwenigsten denkbar, daß sie ihm seinen Grund und Sitz anweisen; das Wesen der vernünftigen Gattung aber soll es selbst sein: wie kann es denn ein der Menschheit, der ganzen vernünftigen Gattung Jenseitiges sein? Das ist denn doch wirklich ein Jenseitiges, das kein, ganz und gar kein Jenseitiges ist, noch entschiedener, als der Vogel des Klearchos kein Vogel. Etwas Besseres kann indessen das von Biedermann Gemeinte dennoch sein, als die Fledermaus.

Es ist aber Zeit, daß wir uns auch deutlich zu machen suchen, was unsern Philosophen das Ewige bedeutet. Von den uns in der Schweiz zunächststehenden Anhängern und Verbreitern des junghegelschen Systems wüßten wir keine Erklärung der Ewigkeit anzuführen, denn das System ist eben nicht von ihnen erfunden, ausgebildet oder in seinem Zusammenhange dargestellt worden. Demnach muß es uns erlaubt sein, auf Strauß zurückzugehen. Dieser sagt: „Die Ewigkeit an sich, oder der Substanz, ist die Einheit in dem Unterschiede der Zeitmomente; die Zeit, des Anfangs und Endes, als ihrer vorgestellten Stützpunkte, im Gedanken beraubt, sinkt von selbst in die Unterschiedslosigkeit der Ewigkeit, als ihren Grund zusammen, woraus sie eben ohne Ende wieder hervorgeht; Ewigkeit und Zeit verhalten sich wie die Substanz und deren Accidentien.“ *) Dieses Mal wenigstens werden die übrigen Männer der Partei nichts dagegen einwenden, wenn wir die Erklärung ihres gewiß nicht Geringsten als die ihrige annehmen, denn was wir bei Zeller, in den Schweglerschen Jahrbüchern, oder sonst bei ihnen hieher Einschlägiges finden, läßt

*) Glaubensl., I, 562.

keine wesentlich andere Fassung zu. Die Ewigkeit ist wohl ihnen Allen nichts wesentlich Anderes, als das allem Wechsel der Zeitmomente ruhig und unbewegt zu Grunde Liegende. Und wir sehen keine Veranlassung, gegen diese Fassung des Ewigkeitsbegriffes ernstliche Einsprache zu thun, denn auch streng theistische und christliche Lehrer haben sich ähnlich ausgesprochen. Die gewöhnliche Vorstellung freilich faßt sie als Anfangs- und Endlosigkeit der Zeit. Nach dieser Auffassung ist Gott ewig, weil er zu aller Zeit gewesen ist und sein wird, und für die menschliche Seele gibt es eine Ewigkeit, inwiefern sie durch alle Zeit fortdauert. So aber bildet die Ewigkeit nicht einen Gegensatz zur Zeit, sondern sie wäre vielmehr nichts Anderes, als die ganze Zeit. Es ist jedoch nicht zu läugnen, daß der nie ruhende Wechsel der Zeitmomente eine feste Grundlage haben muß. Drum kann von dem persönlich gedachten Gott wohl nicht unrichtig gesagt werden: „Die die Zeit beherrschende, aus unbewegter Stille die nie ruhende Bewegung der Zeit ausbreitende, in ihrem Fluß sie aber auch fest zur Einheit zusammenhaltende Weise des Seins ist seine Ewigkeit." *) Dabei wäre Gott, wie die gewöhnliche Vorstellung es meint, allen Zeitmomenten gleichmäßig gegenwärtig, keiner wäre ihm vorher gegangen und keiner könnte auf ihn folgen. Und für den endlichen Geist wird es ebenfalls schwer sein, in haltbaren Begriffen von einer Ewigkeit zu reden, wenn nicht angenommen werden kann, daß er, wenn gleich von dem Abfluß der Zeitmomente bewegt, doch in demselben sich ohne Ende als derselbige erhält.

Die Pantheisten nun können allerdings in eben solchem Sinne das Absolute oder Göttliche, d. h. das allem besondern und einzelnen, also endlichen Sein zu Grunde liegende Allgemeine ewig nennen, und in diesem Sinn anerkennen sie ohne Zweifel ewiges Wesen und Leben, inwiefern nämlich sie das Absolute oder den Weltproceß, in welchem es sich entfaltet, als Leben auffassen. Die hier interessirende Frage ist

*) S. meine natürl. Religionslehre, S. 264.

nur noch die, wie es ewiges Leben für die menſchliche Seele geben, wie das Ewige im Zeitlichen, außerhalb deſſen ſie ja es gar nicht anerkennen, als Ewiges gegenwärtig ſein könne? Unſere näherſtehenden Hegelianer ſagen nichts Beſtimmteres hierüber. Und der Grund wird wohl kein anderer ſein, als daß, nach Strauß, die moderne Wiſſenſchaft über die Unſterblichkeit, alſo die Ewigkeit, der Seele nichts zu ſagen wiſſe, als: ſie beſtehe darin, mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen, und ewig zu ſein in jedem Augenblick. Nur in dieſem Sinne werden ſie von einer Gegenwart des Ewigen im Zeitlichen, von ewigem Weſen und Leben der menſchlichen Seele reden können. Was iſt aber damit geſagt?

Bei den Verhandlungen über die Berufung Zellers nach Bern, nahm ein Redner, welcher glaubte, den Verſicherungen, daß Zeller und ſeine Partei, ungeachtet der eingeſtandenen Verneinung der individuellen Fortdauer, doch Unſterblichkeit und Ewigkeit nicht läugnen, Rechnung tragen zu ſollen, einigermaßen auf's Gerathewohl an, die Meinung werde ſein: wie in der phyſiſchen Welt nichts verloren gehe, vernichtet werde, ſondern die Elemente jedes Weſens bei deſſen Auflöſung erhalten, und von den allgemeinen Mächten zu andern Bildungen verwendet werden, ſo müſſe es ſich auch verhalten auf dem geiſtigen Gebiete. Gegen dieſe Auffaſſung haben ſie aber proteſtirt, und wirklich meinen ſie es anders, wenn ſie ſagen: „Der Philoſoph hebt die gewöhnliche Vorſtellung von Unſterblichkeit und Ewigkeit auf in den Gedanken der Ewigkeit, die ſich als ewiges Leben in dieſem zeitlichen Leben, aber dem bloß zeitlichen gegenüber zu realiſiren hat."

Eins mit dem Unendlichen iſt in gewiſſem Sinne nach der pantheiſtiſchen Auffaſſung allerdings die menſchliche Seele mitten in der Endlichkeit, ewig gewiſſermaßen in jedem Augenblick. Wenn nämlich, nach Straußens Erklärung, überhaupt und namentlich in Anſehung der Ewigkeit, Alles wieder auf das Verhältniß von Subſtanz und Accidentien zurückkömmt; ſo iſt die Seele nicht weniger Eins mit dem Unendlichen, als das Accidens mit der Subſtanz, welcher es, als ihre jeweilige

Beſtimmung, inhärirt. Und wenn die Ewigkeit eben nichts Anderes iſt, als das den zeitlichen Veränderungen zu Grunde liegende unbewegliche Sein; ſo iſt zwar die Seele nicht wahrhaft ewig, inwiefern ſie in den Strom der Zeit hineinverſetzt iſt, den Veränderungen des Zeitlichen unterliegt, und, wie dieſe Philoſophie behauptet, bei'm Tode des Leibes ſelbſt wieder vergeht: aber im einzelnen Augenblick, der als ſolcher der Veränderung nicht Raum gibt, mag von der zeitlichen Exiſtenz, wenn dieſe ſich zur Ewigkeit nur verhalten ſoll wie das Accidens zur Subſtanz, in gewiſſem Sinne geſagt werden, das Ewige ſei in ihr gegenwärtig, ſie ſei ewig in dem Augenblick.

Doch wüßten wir dieß von der Einzelexiſtenz nur in dem Sinne zu verſtehen, daß ſie eben an ihrer Stelle ſei ein Moment des Ewigen, deſſen realen Inhalt ſie, nach dem pantheiſtiſchen Syſteme, an ihrem Theile mitausmachen helfen würde. Dieſes Ewigſein würde der Seele wirklich auch bei der rückſichtsloſeſten Durchführung der pantheiſtiſchen Anſicht nicht abgeſprochen werden. Käme es aber nicht in ſehr ähnlicher Weiſe auch jeder andern zeitlichen Exiſtenz zu? den eintägigen Blumen und Inſecten nicht an ihrer Stelle ähnlich wie der Seele des Philoſophen? Jedes ſolche Daſein wurzelt ebenfalls im Unendlichen, Ewigen, und iſt doch wohl an ſeiner Stelle auch ein weſentliches Moment in der zeitlichen Verwirklichung des Abſoluten, welches ja nur in dieſer Letztern eine Wahrheit und Wirklichkeit haben ſoll.

Nur inſofern mag es ſcheinen, der vernünftigen Seele komme in einem andern, höhern Sinne Ewigkeit zu, inwiefern dieſe ihres Verhältniſſes zu dem Ewigen ſich bewußt zu werden vermag. Wahrſcheinlich aber meinen ſie, vornehmlich deßwegen, weil ſie nicht nur individuelles, ſondern zugleich allgemeines Weſen des Geiſtes ſei. Mit dieſem allgemeinen Weſen des einzelnen Geiſtes machen dieſe Philoſophen gar Manchem ein x für ein u, und zwar ohne Zweifel keineswegs etwa bloß Andern, ſondern gar häufig, und vielleicht nicht mit

dem geringsten Erfolge, auch sich selbst. Ir werden später noch in einer andern Beziehung wieder darauf zurückkommen müssen, wie der Einzelgeist zu dem Allgemeinen oder Absoluten sich verhalte, das sie ebenfalls Geist nennen, obschon es nach ihrer Lehre, weil ihm weder Wissen noch Wollen, sondern nur eine bewußtlose Bewegung zukommen soll, nicht Geist ist. Das jedoch sollte ohne weitläufige Vorbereitung jedem klar gemacht werden können, daß das Verhältniß des Individuums zu seinem allgemeinen Wesen im Menschen, ähnlich wie in andern Wesen, nichts Anderes sein kann, als das Verhältniß des Einzelnen zur Gattung. Zunächst bei dem Einzelnen ist das Allgemeine nichts als die Abstraction des ihm mit allen andern Menschen Gemeinsamen, und sein wahres Sein hat der Einzelne nur in seinen besondern und individuellen Bestimmtheiten, von denen sich der Einzelgeist nie ablösen, und so in die allgemeine Sphäre seines Gattungswesens sich erheben kann, daß ihm in dieser Erhebung ein von seiner individuellen Wesensbestimmtheit abgesondertes Sein zukäme, was namentlich auch gegen Zellers Theorie der Willensentschließungen zu bemerken wäre. Sie wollen, wie später erörtert werden muß, das vernünftige Wesen des Menschen mit dem allgemeinen Wesen der Dinge identificiren. Allein auch wenn dieß richtig wäre, so änderte das die Stellung der einzelnen Seele zum Ewigen nicht so wesentlich, daß dieselbe nicht immer als Stellung des Accidens zur Substanz gefaßt werden müßte. Eine höhere Bedeutung mag auch in diesem System der vernünftigen Seele zukommen, als dem vernunftlosen Wesen, hingegen könnte sie nicht sehr anders, als auch das Letztere, eins sein mit dem Unendlichen, und ewig in jedem Augenblick. Jedenfalls könnte eine andere Ewigkeit, als wir hier angenommen haben, nicht dem wirklichen individuellen Wesen des einzelnen Menschengeistes zugeschrieben werden, sondern nur seinem allgemeinen Gattungswesen. Der Einzelgeist als solcher wäre nach dem System nur verschwindendes Moment, nur vermag er sich zum Be-

wußtſein des Ewigen zu erheben, und in dieſem Sinne im Augenblick deſſen zeitliches Geſammtleben mitzuleben.*)

Vielleicht, daß ſie auch gegen dieſe Erörterung erwidern, wir haben nicht den Gedanken ihrer Ewigkeit verſtanden. So ſollen ſie denſelben doch deutlicher ausſprechen, als ſie bisher gethan haben. Sonſt ziemt es ihnen wahrlich nicht, ſich das Anſehen zu geben, als wären ſie im Beſitze einer ganz beſondern Erkenntniß, und über Mißverſtändniß und Entſtellung zu klagen, wenn man den einzig möglich ſcheinenden Sinn ihrer Worte in der Weiſe des allgemeinen gebildeten Bewußtſeins ausſpricht.

Dem allgemeinen religiöſen Bedürfniſſe genügt die Ewigkeit nicht, welche dem menſchlichen Geiſte nach dieſem Syſteme zugeſchrieben wird. Es wird immer ein feſtes, gleichſam unbewegtes Beſtehen der Seele in aller Zeit verlangen, worin die Ewigkeit derſelben ähnlich bliebe derjenigen, welche der Gottheit beigelegt wird. Und daß man mit dem gewöhnlichen Ewigkeitsbegriffe nicht aus der Zeit, wenigſtens aus dem Verhältniß zur Zeit, herauskömmt, ſollen einem gerade die Pantheiſten am wenigſten zum Vorwurf machen, da ſie die Zeitform für das Endliche niemals aufgeben wollen, und nur im Endlichen das Unendliche anerkennen.

Es verhält ſich alſo mit dem Ewigen im Zeitlichen und dem Zeitlichen gegenüber, wenigſtens in Hinſicht auf die Seele, ungefähr wie mit dem Jenſeits im Dieſſeits — es iſt der Vogel, welcher kein Vogel iſt. Doch was Herr Biedermann meint, iſt wahrſcheinlich allerdings beſſer, als die Fledermaus. Er hat ſich nicht recht deutlich ausgeſprochen, ſelbſt in derjenigen Beziehung nicht, in welcher er am weitläufigſten geweſen iſt. Wahrſcheinlich aber ſchwebt ihm vor, was wir etwa folgendermaßen ausdrücken können: Das Jenſeitige, Ewige ſoll ihm das wahre, durch und in ſich ſelbſt beſtehende, das Dieſſeitige und Zeitliche hingegen das nichtige, abhängige und endliche Sein bedeuten. Nun müßte, wie jede andere

*) Strauß, Glaubensl., II, Seite 719.

endliche Exiſtenz, auch die menſchliche Seele zum zeitlichen und nichtigen Sein gehören. Allein ſie faſſen das von den endlichen Exiſtenzen unterſchiedene Abſolute oder Göttliche denn doch ſchon an ſich ſelbſt nicht als ganz beſtimmungslos auf, ſondern als in ſeinem Weſen enthaltend das allgemeine Geſetz alles Seins und Geſchehens. Und, wie wir ſchon geſagt haben, ſie identificiren den Menſchengeiſt nach ſeinem allgemeinen Weſen mit dieſem ſchlechthin allgemeinen Weſen. Wie ſie dieß rechtfertigen können iſt ihre Sache. Das aber iſt nichts Unbedeutendes, daß ſie ungeachtet der Bewußtloſigkeit des Abſoluten und des Weltproceſſes doch der allgemeinen Geſetzmäßigkeit des All eine geiſtige Beſtimmtheit zuſchreiben. Wäre jenes ſittliche Geſetz, von welchem Herr Biedermann als von einem nicht nur den Einzelnen, ſondern der Gattung Jenſeitigen redet, nur in der menſchlichen Gattung, wie ſie vom Standpunkt des in Bewußtloſigkeit ſich vollziehenden abſoluten Proceſſes aus behaupten ſollten, ſo wäre es für die Gattung kein wahrhaft Jenſeitiges. Sie ſcheinen es aber wirklich in das doch wieder von dem menſchlichen Gattungsweſen unterſchiedene ſchlechthin allgemeine Weſen, die Subſtanz oder das Abſolute hineinverlegen zu wollen. Damit gewinnt für ſie das All eine geiſtige, ſittliche Bedeutnng, und wenn denn doch das All noch von der vernünftigen Gattung unterſchieden wird, ſo ſtellt ſich das Geſetz als ein Höheres dar für die ganze Gattung, denn in dieſer realiſirt ſich auch nach dem Syſtem das Abſolute nicht vollſtändig. Und man begreift auch, wie ſie dazu kommen, von einem Ewigen nicht nur im Zeitlichen, ſondern auch demſelben gegenüber zu ſprechen. Doch nur inſofern ſie von der vollkommenen Gegenſatzloſigkeit des Abſoluten, von jener ſtrengſten Faſſung des Begriffes des Unendlichen, abgehen, und dem Abſoluten ein gewiſſes Fürſichbeſtehen in concreter Weſensbeſtimmtheit zuſchreiben, iſt die Gegenüberſtellung des Ewigen zum Zeitlichen zuläßlich, ſowie die ganze hier als wahrſcheinliche Meinung Biedermanns angenommene Faſſung der Grundanſicht. Für die Ewigkeit der einzelnen menſchlichen Seele

könnte ſich übrigens auch aus dieſer Geſtaltung der Grundanſchauung nichts ergeben, wodurch das ſo eben darüber Ausgeſprochene modificirt würde. Je mehr aber die ganze Anſchauungsweiſe einen ethiſchen Charakter annimmt, eine deſto größere Bedeutung gewinnt das ſittliche Einzelweſen, und deſto mehr kann es Theil zu haben ſcheinen an dem Ewigen.

Vielleicht läßt Herr Biedermann dieſes Errathen ſeiner Meinung denn doch nicht gelten, und wirklich ſtimmt die Annahme nicht vollkommen überein mit dem ganzen Syſtem. Aber ſo haben wir ihm doch nicht das nach unſerer Ueberzeugung Ungereimteſte unterlegen wollen. Und möchte er ſelbſt deutlicher ſagen, wie man ihn zu verſtehen habe.

V.

Allgemeine Stellung der ſittlichen Dinge im Syſteme des Pantheismus.

Mit den Schlußbemerkungen des vorigen Abſchnittes ſind wir auf den bei der Würdigung des Pantheismus beinahe wichtigſten Punkt geführt worden. Ziemlich allgemein nämlich wird angenommen, nach der pantheiſtiſchen Weltanſicht fiele aller Werthunterſchied, aller reale Unterſchied des Guten und Böſen dahin. Die Freunde des Pantheismus ſollen ſich auch nicht zu empfindlich über dieſe Auffaſſung beſchweren. Wir haben geſehen, daß ihre Unterſcheidung zwiſchen dem All und dem Allen, dem Einen und dem Vielen nicht ausreicht, um die zu widerlegen, welche verſtehen, das Gemeine, Häßliche und Schlechte gehörte in gewiſſem Sinne auch zur Verwirklichung des Göttlichen. Und Spinoza, der berühmteſte unter den unbeſtritten pantheiſtiſchen Philoſophen, hat mit der höchſten Offenheit erklärt, die Unterſcheidung von Gut und

Böſe, Verdienſt und Schuld beruhe nur auf Vorurtheilen. Weil die Menſchen annehmen, die natürlichen Dinge, und Gott ſelbſt, wirken nach ähnlichen Zweckvorſtellungen, wie ſie, und Alles geſchehe um ihretwillen, müſſen ſie in jeder Sache das für das Vorzüglichſte halten, was ihnen am nützlichſten und angenehmſten ſei. Demnach haben ſie zur Bezeichnung der Beſchaffenheiten der Dinge Begriffe gebildet, wie Gutes, Böſes, Ordnung, Unordnung, Kaltes, Warmes, Schönheit, Häßlichkeit; und daraus, daß ſie ſich für frei halten, ſeien Begriffe entſtanden, wie Lob und Tadel, Schuld und Verdienſt. Denn Alles, was für die Geſundheit und den Gottesdienſt zuträglich ſei, nennen ſie gut, das Entgegengeſetzte aber Böſe. Dieß alles aber ſeien nur Einbildungen. So der aufrichtige Spinoza.*)

Wirklich ſcheint nach der pantheiſtiſchen Grundanſicht, die gewiß bei unſern Philoſophen im Weſentlichen dieſelbige iſt, wie bei Spinoza, und namentlich auch durch die im letzten Abſchnitt beſprochene Unterſcheidung eines angeblichen Jenſeits von dem Dieſſeits noch nicht um Vieles verbeſſert worden iſt — es ſcheint, dasjenige, was Uebel und Böſe zu heißen pflegt, würde nicht weniger, als was man gut nennt, zu der Vollſtändigkeit der Einen Geſammtheit der Dinge gehören, es würde nicht als von außen hereingekommene Störung — dem Ganzen kann ja nichts von außen kommen — ja kaum nur als innere Krankheit anzuſehen ſein. Das Gemeine, Häßliche und Schlechte gehört nicht weniger, als das Hohe, Edle und Schöne zu dem Einen Ganzen, und hilft es mitconſtituiren. Mithin ſcheint entweder das Ganze nicht gut, alſo gar nichts gut ſein zu können, oder auch das jetzt böſe Heißende gut ſein zu müſſen, weil es doch das Gute ausmachen hilft. In beiden Fällen wäre der Werthunterſchied der Dinge aufgehoben.

Hegel, der aber gar häufig in den wichtigſten Dingen ſich ſo dunkel ausſpricht, daß die verſchiedenen Schüler das Ent-

*) Spinoza, Ethik I, Apend.

gegengesetzteste bei ihm zu finden meinen, redet allerdings nicht in der Weise Spinozas von dem Guten und Bösen. Man soll nicht verkennen, daß in seiner Rechtsphilosophie, die ihm bekanntlich auch die Moral umfaßt, sich eine im Ganzen großartige sittliche Gesinnung ausspricht, wie dieß, ungeachtet jener angeführten Worte, selbst von Spinozas Ethik gesagt werden könnte. Doch scheint allerdings sein Ausspruch: was ist, ist vernünftig — eine Weltanschauung zu verrathen, die an dem doch unter dem, was ist, nur zu häufig vorkommenden Bösen nicht sehr Anstoß nimmt. Auch setzte er sich bei vielen Gelegenheiten mit einer Gleichmuth, die Vielen Gleichgültigkeit zu sein schien, über die Unvollkommenheiten der menschlichen Zustände hinweg. Besonders aber die Art und Weise, wie er in der Religionsphilosophie die Sünde und die Versöhnung auffaßt, entspricht weit mehr jener die sittlichen Unterschiede verwischenden Ansicht, als derjenigen des gemeinen sittlichen und religiösen Bewußtseins. Wir haben es aber in diesen Erörterungen nicht sowohl mit der ursprünglichen, als mit der neuen hegelschen Lehre zu thun. Daher ist vor Allem bei Strauß nachzusehen.

Strauß nun sagt unter Anderm: „Ist Gott kein besonderes außerweltliches Wesen mehr; so gibt es in den großen Entwicklungsstadien der Menschheit keinen Zufall mehr, so daß ein Sündenfall Gott gleichsam sein Concept hätte verrücken können, und nachher durch außerordentliche Veranstaltungen wieder gut gemacht werden müssen, sondern das Böse ist ein sich selbst aufhebender Durchgangspunkt in der Entwickelung des Guten.“ *) „Die Phasen, welche die Menschheit auf dem Wege der Realisirung ihres Begriffes durchzumachen hat, erscheinen dem vorstellenden Bewußtsein als Verirrungen von ihrem Urzustand, sofern es die abstract vorgestellte Idee in den empirischen Gestaltungen ihrer Verwirklichung nicht wieder zu erkennen im Stande ist: gerade wie der gute Jakob Böhme die häßlichen Gedärme, und was daran hängt, des edeln

*) Strauß, Dogm., I, Seite 68.

Menſchengebildes unwürdig achtete, und deßwegen ihren Urſprung im Sündenfall ſuchte, während ſie doch die nothwendigen Vermittelungen ihres Begriffes ſind. Das fromme Vorſtellen hat einen Stand der Unſchuld, während deſſen noch kein Böſes im Menſchen war, und einem nach dem Fall, wo er, für ſich der Sünde preisgegeben, der außerordentlichen göttlichen Veranſtaltung harren mußte, die ihn aus demſelben herausziehen ſollte: der Philoſophie ſind beide Vorſtellungen gleich unwahr, und beide gemeinte Zuſtände gleich unwirklich, indem ihr das Gute eben ſo nur mit dem Böſen, als das Böſe nur am Guten iſt.“ *) „Um die Mangelhaftigkeit der Erſcheinung des Menſchen mit ſeinem Weſen auszugleichen, beruft ſich Hegel auf den Begriff der Idee, in welcher die Aeußerlichkeit, Endlichkeit, Unvollkommenheit, ein unweſentliches, verſchwindendes Moment ſei. Gleich gut in Hegels Sinne könnte man ſagen: ein weſentliches und bleibendes; oder unweſentlich iſt es nur in dem Sinne, daß es zur Seite der Erſcheinung des Weſens gehört, und verſchwindend nur, ſofern es, wie jedes Moment, nichts Fixes, ſondern ein, wiewohl unumgänglicher, Durchgangspunkt im Proceſſe der Idee iſt.“

„Es kann nämlich die Idee der Menſchheit auf doppelte Weiſe gefaßt werden; einmal abſtract, als Ideal, als in ſich einfaches Urbild menſchlicher Vortrefflichkeit, dem kein einzelner je entſpricht, vor welchem daher, als vor dem ſchreckenden Geſetze, der Menſch immer nur gerichtet und verurtheilt iſt. Oder denken wir die Idee der Menſchheit concret, als den in ſich geordneten Complex aller Unterſchiede von Volks- und Individual-Charakteren, von Zeit- und einzelnen Geiſtern; in dieſer Idee (als dem Heiland) iſt jeder Einzelne verſöhnt und gerechtfertigt, ſofern es das Weſen der Idee iſt, das ſich im Zuſammenhange mit allen Andern auch in ſeiner Geſtalt zur Wirklichkeit bringt. Aber nicht ſchlechthin, ſondern nur inſofern er jene Idee in ſich erzeugt (glaubt), hat der

*) Strauß, Dogm., II, Seite 73.

Einzelne in ihr seine Rechtfertigung. So lange er nur unmittelbar ist, der er ist, festhaltend an seiner Individualität, ohne sich über sie zum Mitgefühl und zur Anschauung des gesammten Gebietes menschlicher Natur zu erheben, ist er mehr Thier als Mensch, von blinder Begierde umgetrieben, oder nur an sich Moment der Idee, die ihm eben deßwegen nur in ihrer abstracten Gestalt, als verdammendes Schreckbild, gegenübertritt. Erst wenn sie als concrete in ihm zum Leben kömmt, wenn er gelernt hat, sich als Glied des Ganzen zu empfinden, und seine Schranken als Kehrseite fremder Realität, als wesentliche Formbestimmung der Idee, zu erkennen, ist er in der Beschränktheit frei, in Schmerz und Leidenschaft deren Herr, und des göttlichen Lebens der Idee wirklich theilhaftig." *)

Wir glaubten, diese für die Auffassung des Sittlichen im System des neuesten Pantheismus vor allem, was sonst angeführt werden könnte, classischen Stellen vollständig vorführen zu sollen. Strauß sucht in seinem ganzen Werke bei jeder wichtigern Frage zu zeigen, daß er nur den richtig verstandenen Sinn Hegels ausspreche, und im Ganzen thut er es wirklich, gesetzt der mehr auf der praktischen als auf der theoretischen Seite liegende Unterschied beider Geister lasse bei ihm gewisse Seiten und Richtungen mehr hervortreten, als bei Hegel. Strauß spricht nun zwar nicht in jenen Worten Spinozas über Gutes und Böses. Der Unterschied jedoch ist dem Sinne nach so sehr groß nicht. Daß er das Böse einen nothwendigen Durchgangspunkt in der Entwickelung des Guten nennt, wollen wir nur für spätere Erwägungen hervorheben, hier aber nicht bestreiten. Schon diese Fassung ist freilich bedenklich genug, sie hängt aber nicht vorzugsweise von der pantheistischen Grundanschauung ab, obgleich er selbst sie als deren nothwendige Folge darstellt, was nicht Alle, die zu der Schule gehören, thun würden. Auch daß er die Vorstellungen von einem Stande der Unschuld, und von einem

*) Dogm., II, Seite 495.

Zuſtande unbedingten Verfallenſeins in die Gewalt der Sünde unwahr nennt, iſt zwar im Widerſpruch mit der ſonſt anerkannten chriſtlichen Lehre, ſchließt jedoch nicht nothwendig die ſittliche Werthunterſcheidung aus. Bedeutſamer iſt, daß er lehrt, das Gute ſei eben ſo ſehr nur mit dem Böſen, als das Böſe nur am Guten; daß er behauptet im Sinne ihres Syſtems ſei das Böſe eben ſo ſehr ein weſentliches und bleibendes Moment, als ein unweſentliches und verſchwindendes. Schon aus dieſen Sätzen würde folgen, daß es eine Thorheit ſei, ſich über das Vorhandenſein desjenigen, was Böſe genannt wird, zu betrüben. Wenigſtens im Geſammtproceß des menſchlichen Daſeins auf der Welt würde man ſich darüber ebenſowenig zu betrüben haben, als über irgend eine andere mit dem Begriff des endlichen Daſeins nothwendig geſetzte Schranke und Unvollkommenheit. Wenn aber im Ganzen, ſo denn wohl auch im Einzelnen.*) Er ſagt dieß jedoch ſelbſt ausdrücklich und auf die ausgezeichneteſte Weiſe. Die concrete Idee der Menſchheit, nicht was ſonſt Idee heißt, ſondern die Totalität des menſchlichen Daſeins auf der Erde, in ſich geordnet in dem Complex aller Unterſchiede von Volks- und Individual-Charakteren, von Zeit- und einzelnen Geiſtern, dieß iſt ihm der Heiland. Jeder Einzelne, jeder, ohne daß auch der unſittlichſte auszunehmen wäre, iſt ihm verſöhnt und gerechtfertigt, ſofern es das Weſen der Idee — der Totalität des Menſchlichen — iſt, das ſich im Zuſammenhange mit allen Andern auch in ſeiner Geſtalt zur Wirklichkeit bringt. Freilich, um verſöhnt und gerechtfertigt zu ſein, genügt es nicht, daß jeder nur ſei, der er iſt, ſondern er muß jene Idee, die Geſammtanſchauung alles menſchlichen Daſeins, in ſich erzeugen. Ein Anhänger des Syſtems, Biedermann, hat dieſes Erzeugen der Idee ausdeuten wollen als etwas keines-

*) Zeller freilich lehrt gerade in dieſem Punkt anders: Im Allgemeinen iſt nach ihm das Böſe nothwendig, in allen einzelnen Fällen aber zufällig. Er nimmt ſich eben das Privilegium, nicht nach den Geſetzen der Logik zu verfahren. Siehe Theol. Jahrb. 1846, Seite 415.

wegs nur Theoretiſches, ſo daß es bei dem Gerechtfertigtſein nur auf eine Auffaſſung ſeiner Stellung im Gedanken ankäme. Strauß ſagt jedoch nicht das Geringſte von einer ſittlichen Umwandelung, die dabei Statt finden müßte. An ſeiner Individualität würde jeder feſthalten mögen. Nur dadurch wäre die Verſöhnung und Rechtfertigung bedingt, daß er ſich zum Mitgefühl und zur Anſchauung des geſammten Gebietes menſchlicher Natur erhebe, daß er lerne, ſich als Glied des Ganzen zu empfinden, und ſeine Schranken, nämlich Schranken in ſittlicher Hinſicht — Mängel, Unſittlichkeiten — als Kehrſeite fremder Realität zu erkennen. Demnach würde jeder, wie er iſt, wofern er ſich nur zu der Vorſtellung von der Totalität des menſchlichen Daſeins erhoben hätte, ſich verſöhnt und gerechtfertigt, über jedes Schuldgefühl erhaben wiſſen, denn ſeine Exiſtenzweiſe gehöre ja auch zur Vollſtändigkeit des Ganzen, und zwar, da Strauß keinen Zufall anerkennt, ſondern Alles als Wirkung der Nothwendigkeit auffaßt, gehöre ſie nothwendig, gerade an ſeiner Stelle, dazu. Und ganz Aehnliches finden wir bei Feuerbach, dem nicht nur vom urſprünglichen Hegel Ausgegangenen, ſondern unter den Junghegelianern zu dem, der er iſt, Gewordenen. Er ſpricht zwar häufig von Liebe und mancherlei Tugend. Doch tadelt er es hart an der chriſtlichen Lehre, daß ſie an das Individuum die Forderung ſtelle, vollkommen zu ſein. Dieß heiße, verlangen, daß es nicht Individuum ſei. Nur zuſammen ſeien die Menſchen das und ſo, was und wie der Menſch ſein ſoll und ſein kann. Es compenſiren ſich im Moraliſchen, wie im Phyſiſchen und Intellectuellen, gegenſeitig die Menſchen, ſo daß ſie im Ganzen zuſammengenommen ſo ſind, wie ſie ſein ſollen, den vollkommenen Menſchen darſtellen. Auch an ſich ſelbſt iſt jeder vollkommen, denn jeder iſt, was er ſein kann.*) Die Schlechtigkeit des Einen macht die Tugend des Andern wiederum gut. Dieſer beraubt mich aus Habſucht meines Vermögens, aber jener opfert dafür aus Freigebigkeit mir ſein eigenes Ver-

*) Feuerbach, Weſen des Chriſtenthums, Seite 230.

mögen auf.*) Dieß iſt alſo die Anſicht von den ſittlichen Dingen, wie ſie von zwei der namhafteſten Männer der Partei ausgeſprochen iſt. Es iſt auch noch zu bemerken, daß in der Erhebung zum Mitgefühl und zur Anſchauung des geſammten Gebietes menſchlicher Natur, in der Empfindung ſeiner ſelbſt als eines Gliedes des Ganzen, wohl die Realiſirung des Ewigen im und gegenüber dem Zeitlichen beſtehen würde, von welcher jener Andere unſerer Philoſophen redet.

Von der Empörung gegen alles Sittliche, die bei einigen Communiſten vorkommt, von Stirners Heldenmuth der Lüge ꝛc. hier zu ſprechen, würde Manchen ungehörig ſcheinen, da wirklich diejenige Schule, welche wir in allen dieſen Erörterungen am meiſten im Auge haben, ſich von den Communiſten und von Leuten, wie Stirner und Marr, fern zu halten verſichert. Im Vorbeigehen auch an ſolche Ausläufer zu erinnern, iſt jedoch ganz am Orte. Jene durch Marr repräſentirten deutſchen Communiſten in der Schweiz hatten das deutlichſte Bewußtſein von dem Zuſammenhang ihres Bildungszuſtandes mit dieſer pantheiſtiſchen oder kritiſchen Philoſophie, nennen dieſelbe ausdrücklich ihren beßten Bundesgenoſſen.**) Auch iſt es eine offenkundige Thatſache, daß die Lehre von der Emancipation des Fleiſches, und wenigſtens theilweiſe die St. Simoniſtiſchen und communiſtiſchen Lehren, bei den Franzoſen von pantheiſtiſchen Anſichten ausgingen. Und von Stirner, wie von den Feuerbachianern der lüderlichſten Sorte, iſt wenigſtens dieß nicht zu beſtreiten, daß, wenn bei ihnen von einer wiſſenſchaftlich zu nennenden Grundlage die Rede ſein kann, es keine andere iſt, als die neuhegelſche.

Einige der jetzigen Tübinger wollen indeſſen nicht nur mit den ſo eben Angeführten, ſondern ſelbſt mit Strauß, beſonders in der uns hier beſchäftigenden Rückſicht, ſich nicht zuſammenſtellen laſſen. Es wäre auch nicht recht, ihre Proteſtationen und abweichenden Erklärungen nicht zu beachten.

---

*) Feuerbach's ſämmtliche Schriften, II, Seite 383.

**) Marr, das junge Deutſchland, Seite 46.

Nicht ungereimt ist es, wenn sie sagen: die schlimmen Anwendungen seien nicht ihrer Lehre Schuld zu geben, sondern denen, welche sie mißverstehen und verkehren; die wirklichen Früchte des Systems seien doch bei den wahren und nicht bei den unächten Vertretern desselben zu suchen.

Zuvörderst ist hier nun Zellers Erwähnung zu thun. Gegen jene oben angeführten Stellen des Straußischen Werkes sich auszusprechen, hat er sich weniger berufen gefühlt, als zur Vervollständigung des Abschnittes, in welchem die Unsterblichkeit bestritten wird. Doch ist nicht zu verschweigen, daß er, obgleich stets auf seiner pantheistischen Grundlage sich bewegend, von den sittlichen Dingen oft in sehr gewöhnlicher Weise spricht. Wirklich auch bleibt Zeller in einem für die ganze Stellung des Sittlichen grundwichtigen Punkte dem System nicht getreu, indem er eine Theorie der Willensbestimmungen aufstellt, die mit der Hegelschen und Straußischen im Widerspruch steht, und von der Baur ausdrücklich sagt, daß sie sich mit dem Pantheismus nicht vertrage.*) Indessen, wie gesagt, er hält an seiner pantheistischen Grundansicht nichtsdestoweniger fest, denn, nach ausdrücklicher Erklärung, glaubt er nicht überall in seinem Denken der logischen Nothwendigkeit unterworfen zu sein.**) Das Bedeutsamste in den hieher gehörigen Abhandlungen ist nächst dem kritischen Bericht über andere Theorien immer die Bekämpfung der theistischen Ueberzeugungen. In der Hauptsache zeigt er nur eine peinlich unfruchtbare Bemühung, die consequente Hegelsche Theorie mit der Auffassung des gemeinen Bewußtseins zu vereinigen. Wenn nach Hegel, wie die angeführten, gewiß nicht unrichtigen, Straußischen Aussprüche sagen, das Böse ein nothwendiger Durchgang in der menschlichen Entwickelung sein würde; so möchte Zeller es zwar im Allgemeinen ganz nach dem System als nothwenig auffassen, aber denn doch wieder als nur zufällig. Und seine

*) Baur, Theol. Jahrb. 1847, III, Seite 359. Jede pantheistische Ansicht ist auch deterministisch.

**) Theol. Jahrb. 1846, Seite 415.

Lehre von der moraliſchen Weltordnung kömmt darauf hinaus, daß im Ganzen das Gute nicht zu Grunde gehen könne, im Einzelnen aber man ſich, obſchon es dem wahrhaft ſittlichen Menſchen ſo ſchlimm nicht zu ergehen pflege, mit Reſignation behelfen müſſe. Und es würden ſich nach ſeiner Meinung ſehr ähnlich, wie nach Strauß und Feuerbach, die ſittlichen Gegenſätze in dem Geſammtproceß des menſchlichen Daſeins auflöſen, das Bewußtſein ſich alſo darüber zu beruhigen haben. Eine bedeutſame eigene Lehre ſtellt er nicht auf.

Entſchiedener abweichend von der Strauß-Feuerbachſchen Anſicht hat ſich ganz neuerlich Biedermann ausgeſprochen. Schon haben wir geſagt, daß er das Jenſeitige, welches anzuerkennen er ſich das Anſehen gibt, vorzüglich als ſittliches Geſetz darzuſtellen ſucht. Das ewige Geſetz mache ſich in und über der menſchlichen Selbſtthätigkeit geltend, wo es poſitiv angeeignet werde, als Leben, wo es zurückgeſtoßen werde, als Gericht. Er ſpricht auf's Wiederholteſte von dem natürlichen Menſchen im Gegenſatz zum wahren ewigen Weſen des Menſchen, dem wahren, inwendigen Menſchen, und erklärt es für eine doppelt dringende Forderung, den objectiven Unterſchied von Gut und Böſe auf's Schärfſte zu betonen. Die Autorität des ewigen Geſetzes gelte nicht weniger, wenn der Menſch mit ſeinem beſſern Weſen ſich abhanden gekommen ſei, und nur der natürliche Menſch ſich in ihm rege. Wer vom Standpunkte des Abſoluten aus, ſagt er, die Sünde für ein als nothwendiger Durchgangspunkt verſchwindendes Moment in der Realiſirung der ſittlichen Weltordnung erkennt, der wird ſie darum nicht an ihm ſelber als verſchwindendes Moment anſehen und ſich mit ihrer Nothwendigkeit leichtſinnig vertröſten, ſondern im Gegentheil empfinden, daß ſie nothwendig aus ihm heraus ſoll, aber nicht indem ſie von ſelbſt verſchwindet, ſondern nur durch thatſächliche Selbſtentäußerung und Hingabe des natürlichen Willens an das objective heilige Geſetz. Er weiß, daß dieß nur geſchieht, wenn der Menſch ſich ergreifen läßt von dem ſeiner Subjectivität

durchaus jenſeitigen und bis zu dem Moment, wo er das thut, fremden und unbekannten Geiſt, deſſen Wort das Geſetz iſt. In dem Grad er die Jenſeitigkeit dieſes Geiſtes inne wird, ihn nicht als ein Product ſeiner bisherigen Lebensentwickelung empfindet, ſondern als ewige, ihm perſönlich aber neue, ſchöpferiſche Macht neuer Lebensentwickelung in ihm, welcher er jetzt erſt den wirklichen Zugang zu dem Dieſſeits des eigenen Herzens geöffnet hat, nachdem er ſie theoretiſch vielleicht ſchon lange zu beſitzen und als eine dieſſeitige in ſich zu tragen vermeint hatte, — kurz in dem Grade er empfindet, daß eine ihm bisher wirklich jenſeitige, geiſtige Realität ihn ergreift, nicht er ſie erzeugt, wird ihm dann die Sünde in Wahrheit ein verſchwindendes Moment. *) Wir glaubten dieſe Stelle in ihrer ganzen Länge herſetzen zu ſollen, da wir von demſelben Schriftſteller auch ſchon weniger ſich Empfehlendes angeführt haben. Auch ein anderer Jünger dieſer Philoſophie hat in einer, freilich nicht durchaus Vertrauen einflößenden, indeſſen hierin wohl ernſtlich gemeinten Schrift, die auch dadurch eine Bedeutung erlangt hat, daß Zeller die darin ausgeſprochenen Erklärungen über ihre Lehre als richtig anerkannte, geſprochen von einem „Ausbrennen der dem Geiſt Gottes widerſtrebenden Natur in uns," von einem „tiefen Abſcheu vor unſerer Gott widerſtrebenden Natur." Dieß ſcheint nun in der Hauptſache eine wirklich andere Auffaſſung des Sittlichen zu ſein. Es fragt ſich aber, welche von beiden, inwiefern ſie wirklich verſchieden ſind, dem Geiſt und Zuſammenhang des ganzen Syſtems vollkommener entſpreche?

Die ſtrengpantheiſtiſche Grundanſicht gedenkt Herr Biedermann eben ſo wenig aufzugeben, als Herr Zeller, wenn dieſer ſich Annahmen erlaubt, von denen Baur erklärt, daß ſie im Syſtem des Pantheismus unzuläßlich ſeien. Dieß zeigt Herr Biedermann überall, auf vorzüglich berückſichtigenswerthe Weiſe jedoch darin, daß er mit großem Fleiß geltend zu

*) Biedermann, Kirche d. Gegenw., Juni 1847, Seite 242.

machen ſucht, es komme für die Bedeutung des Sittlichen und für die praktiſche Wirkung in's Nämliche, ob man das Geſetz auffaſſe als Willensausdruck eines perſönlichen Gottes, oder, wie er und ſeine Genoſſen, mit Verneinung eines ſolchen Gottes, als das eigne aber wahre und allgemeine Weſen des Menſchen, wie denn auch in der angeführten Stelle der als Jenſeitiges den natürlichen Menſchen ergreifende Geiſt eben nur das allgemeine Weſen des Menſchen bedeutet. Ueber die Richtigkeit der Ineinsſetzung des Abſoluten und des menſchlichen Geiſtes werden wir ſpäter zu ſprechen Anlaß haben. Daß aber Herr Biedermann das wahre Weſen des Menſchen in einer Weiſe faſſe, nach welcher er im Weſentlichen den nämlichen Gehalt ſittlicher Vorſchriften aus demſelben ableiten könnte, wie die theologiſche, wenigſtens die von der entſchiedenſten theiſtiſchen Grundanſicht ausgehende philoſophiſche Moral, wollen wir nicht in Zweifel ziehen. Ja wir wären geneigt, zu ſagen, für die nicht theologiſche oder religiöſe Sittenlehre ſei es das Alleinrichtige, das Sittliche als das wahre geiſtige Weſen des Menſchen zu faſſen, die Aufgabe der Sittenlehre beſtehe eben darin, das reine, vollſtändige menſchliche Weſen zu beſchreiben. Je weniger ſie aber die pantheiſtiſche Grundanſicht aufgeben wollen, deſto billiger laſſen ſie ſich darauf anſehen, ob ihre Erklärungen, inwiefern ſie wirklich etwas von der Strauß- Feuerbachſchen Darſtellung Verſchiedenes enthalten, ſich mit dem Syſtem vertragen.

Was Biedermann von einem Gericht ſagt, das an Allem vollzogen werde, was dieſſeits geſchieht, dem keine Willkür ſich entziehen, keine Klugheit vorbauen, keine Macht trotzen könne, dieß mag bei ihm vielleicht mehr Ausdruck eines kräftig erregten Gewiſſens ſein, als bei Strauß der Satz, daß der einzelne Menſch vor dem Ideal menſchlicher Vortrefflichkeit, als vor einem ſchreckenden Geſetze, immer nur gerichtet und verurtheilt ſei. Hier tritt jedoch noch kein großer Unterſchied an den Tag. Auch Strauß anerkennt die nothwendige Erzeugung eines ſolchen Ideals im vollſtändiger entwickelten Bewußtſein. Die Frage iſt, ob Biedermann und jener Andere,

der von einem Ausbrennen der Gott widerſtrebenden Natur ſpricht, die andere von Strauß entwickelte Art und Weiſe, die Idee der Menſchheit zu denken, im Ernſte verwerfen wollen? Ob ſie die menſchliche Einzelexiſtenz nur als ſolche auf die abſtracte Idee menſchlicher Vollkommenheit beziehen und nach dieſem Maßſtabe beurtheilen, alſo an jeden einzelnen die Forderung der nämlichen Vollkommenheit ſtellen? Ob ſie die Auffaſſung des Einzelnen in ſeinem Zuſammenhang mit dem Ganzen gar nicht zulaſſen wollen, nach welcher der Einzelne ſeine Schranken nur als Kehrſeite fremder Realität, nach jenem Feuerbachſchen Ausdruck den Diebſtahl des Einen als genügend durch die Freigebigkeit des Andern compenſirt, anſehen würde? Man ſollte meinen, das ſei wirklich ihre Anſicht. Biedermann ſagt ausdrücklich, der Menſch, obgleich die Sünde nothwendig, und ein verſchwindendes Moment ſei, dürfe ſich doch nicht leichtſinnig mit ihrer Nothwendigkeit vertröſten, er empfinde, daß ſie nothwendig aus ihm heraus ſoll. Kann er aber auf ſeinem pantheiſtiſchen Standpunkte dieſe Forderung conſequenter Weiſe ſtellen? Würde dann im ganzen Verlaufe dieſes irdiſchen Daſeins — des einzigen, welches Herr Biedermann für die menſchliche Seele anerkennt — je ein Einziger ſich für wahrhaft verſöhnt und gerechtfertigt halten können, wenn doch die Beruhigung des Gemüths erſt eintreten ſoll, wenn die Sünde heraus iſt. Früher, in ſeiner beßten Arbeit, ſagt er ausdrücklich von dem, der zu concreter Einheit mit Gott hindurch gedrungen wäre, „der Unterſchied der Momente, die im natürlichen Menſchen zu einem den Menſchen bis zur Verzweiflung bringenden Widerſpruch aus einander treten können, bleibt im Bewußtſein.“ *) Und er meint mit der einen Seite des auch bei'm Verſöhnten im Bewußtſein Bleibenden ausdrücklich das Böſe. Wenn die Sünde nothwendig aus dem Menſchen heraus ſoll, aber in der irdiſchen Exiſtenz nicht herausgebracht wird, hat denn Strauß in ſeiner, nach Zeller unwiderlegbaren, Beſtreitung der Unſterblichkeit ganz recht

*) Biedermann, freie Theologie, Seite 234.

gethan, die Annahme einer unendlichen Entwickelung des Individuums so entschieden zu verwerfen, und sich in einer Weise auszudrücken, die dem Sinne nach ganz auf den Feuerbachschen Satz hinauskommt, daß jeder sei, was er sein kann? Es kann durchaus nicht Herrn Biedermanns ernstliche Meinung sein, daß die Sünde aus jedem Einzelnen heraus solle, daß nur der sich als gerechtfertigt und versöhnt wissen könne, aus dem sie heraus ist. Wir glauben indessen zu errathen, was ihn zu solchen Behauptungen bringt, die mit seinem System nicht verträglich sind.

Er geht in der Abhandlung, in welcher er sich bemüht, diese strengere sittliche Ansicht als die ihrer Schule geltend zu machen, aus von der im Gewissen sich ankündigenden, über alle Willkür erhabenen Realität des Sittlichen. Dieses faßt er zunächst als Gesetz, dann als das allgemeine Wesen des menschlichen Geistes. Wir sind auch geneigt, anzunehmen, nach seinem eigenen sittlichen Zustand wäre es Herrn Biedermann, obgleich sein Denken sich in der Weise des gewiß von Strauß am vollkommensten dargestellten Systems bewegt, unmöglich, sich über sittliche Gebrechen im Sinne jener Strauß-Feuerbachschen Aussprüche zu beruhigen. Wie diese praktische Thatsache seines Gemüths mit seiner Theorie übereinstimme, hat er aber nicht gezeigt. Dürfen wir nun auch nicht hoffen, uns ganz in der ihm gefälligen Weise auszudrücken, so wird er doch nicht über ungereimte Entstellung seiner Ansicht klagen können, wenn wir sagen, dieses allgemeine Wesen des Menschen, mit dessen Hineintreten in das individuelle Bewußtsein der einzelne Mensch sittlich werde, sei, was man das geistige Gattungswesen nennen könnte. Er wird, obschon solche Ausdrücke bei den hegelschen Philosophen nicht sehr gebräuchlich sind, es nicht als durchaus ungeeignet verwerfen können, wenn wir das reale sittliche Wesen im einzelnen Bewußtsein zunächst als Trieb auffassen. Ist nun der sittliche Trieb in einem Menschen recht kräftig, so wird derselbe ihn über den jeweiligen unvollkommenen Zustand hinauszuheben streben. Die Theorie, welche der Verstand eines Menschen angenommen

hat, mag immerhin die Nothwendigkeit der Sünde im Allgemeinen und Einzelnen behaupten, ein kräftiges sittliches Streben wird sich dadurch nicht sofort zum Stillstand bringen lassen, sondern mit der Nothwendigkeit seines eignen Wesens nach vollkommener Entwickelung ringen. In einem solchen Bewußtseinszustande tritt denn auch erst die recht entschiedene Mißbilligung und Verdammung des eignen unvollkommenen Zustandes ein. Ohne eine ziemlich fortgeschrittene Entwickelung des sittlichen Triebes kommt der Mensch nicht zu einer schärfer ausgeprägten Idee menschlicher Vollkommenheit, und noch weit weniger zu lebendig empfundener, nicht nur kalter, Verwerfung der noch anhaftenden Unvollkommenheit. Ein von kräftig strebendem sittlichem Triebe erfülltes Bewußtsein hingegen muß sich in Widerspruch setzen zu der den objectiven Unterschied des Guten und Bösen verwischenden Theorie. Wer aber hat nun Recht, dieses sittliche, oder das von Strauß so lichtvoll dargestellte theoretische Bewußtsein?

Ohne die ganze Grundansicht aufzugeben, können sie unmöglich die Strauß-Feuerbachsche Darstellung verwerfen, und für jeden Einzelnen die nämliche Vollkommenheit fordern. In der Alleinsschauung sind die einzelnen sittlichen Existenzen eben nur Momente des Einen Ganzen, und es ist unmöglich, daß sie Alle gleich sein sollen, sondern jede würde eben das sein sollen, was an ihrer Stelle zur Vollständigkeit des Ganzen nothwendig gehört. Ein kräftiges sittliches Wesen würde freilich mit der ganzen Kraft des sittlichen Triebes, wie er jeweilen in ihm zur Entfaltung gekommen ist, gegen seine Schranken ankämpfen, und gerade damit seine Stelle sittlich erfüllen; die im nothwendigen Zusammenhang des Ganzen ihm gesetzten Schranken würde aber keines durchbrechen, und es wäre nur subjective unrichtige Ansicht des sittlichen Bewußtseins, von jeder Existenz die nämliche Vollkommenheit zu fordern. Wirklich würde nach der Alleinsschauung jeder sein, was er sein kann und sein soll. In diesem Sinne also würde man sich beruhigt und versöhnt fühlen können, ohne die Vollkommenheit des Ideals erreicht zu haben, nach deren Maßstab das

nicht zum allgemeinen Zuſammenhang aufſteigende Bewußtſein ſich ſelbſt verdammt. Wie ein kräftiger Bildungstrieb gegen die Hemmungen und Krankheiten des leiblichen Weſens anſtrebt, und dabei das ſinnliche Lebensgefühl dieſelben als Uebel empfindet, das vernünftige Bewußtſein aber ihre Nothwendigkeit erkennt und ſich darüber erhebt; ganz ähnlich würde es ſich mit den Hemmungen und Störungen des ſittlichen Lebens verhalten: das unmittelbare ſittliche Gefühl kann ſich nicht darein ergeben, das höhere Vernunftbewußtſein aber würde in der Erhebung zur Schauung des allgemeinen Zuſammenhangs ſich darüber beruhigen ſollen. Und ganz gewiß wäre, unter Vorausſetzung der Richtigkeit des Alleinsſyſtems, dieſes dem unmittelbar ſittlichen Gefühl entgegengeſetzte theoretiſche Bewußtſein das richtigere. Die Sünde brauchte aus dem Einzelnen ſo wenig als aus dem Ganzen überall heraus, ſie wäre eben ſo ſehr ein nothwendig bleibendes, als ein verſchwindendes Moment in dem Geſammtzuſammenhang alles Seins und Geſchehens. Und zwar jede einzelne Sünde, jede einzelne ſittliche Störung und Verkehrung wäre an ihrer Stelle und in ihrer Weiſe ein Moment, in dem das Eine Weſen des All ſich verwirkliche. Nur dann könnte hiergegen etwas eingewendet werden, wenn angenommen würde, es geſchehe Manches nach bloßem Zufall, was aber kein tief denkender Pantheiſt je angenommen hat, Dr. Baur auch ausdrücklich als mit dem Pantheismus unverträglich verwirft.

Aller Werthunterſchied der Einzelexiſtenzen untereinander brauchte indeſſen immer noch nicht aufgegeben zu werden. Obgleich man ſich mit den vom Gebiete der Natur herbeigeholten Analogien zur Erklärung geiſtiger Thatſachen in Acht nehmen muß, und ohne Zweifel ein Weſensunterſchied beider Gebiete feſtzuhalten iſt; ſo kann doch dieſe Aehnlichkeit nicht beſtritten werden, daß jedes — ſowohl das Gebiet des Geiſtes, als dasjenige der Natur — unter der pantheiſtiſchen Vorausſetzung eine innigſt in ſich verbundene Einheit des Seins bilden würde, ſowie beide zuſammen die Alleinheit der Dinge ausmachen ſollen. Auf dem Gebiete der Natur anerkennen

jedenfalls Alle die feſteſte, jeden Zufall ausſchließende Einheit. Dennoch hören deßwegen nicht alle Werthunterſchiede auf. Dem Anorganiſchen werden Alle eine geringere Bedeutung zuſchreiben, als dem Organiſchen, und auf dem letztern Gebiete wiederum dem Bewußtlebendigen eine größere, als dem Bewußtloſen. Und innerhalb jeder Sphäre jedes Gebietes kann man ebenfalls nicht umhin, Edleres und Gemeines, höhere und niedrige Entwickelungen und Bildungen zu unterſcheiden. In ähnlicher Weiſe würde alles geiſtige Daſein gegen das Nichtgeiſtige eine höhere Stufe bilden, und innerhalb des geiſtigen Gebietes jeder reichern Begabung und höhern Entwickelung ſowohl in intellectueller als ſittlicher Hinſicht eine höhere Bedeutung zukommen. Die höchſten intellectuellen und ſittlichen Exiſtenzen würden gleichſam die Blüthe, Frucht und Herrlichkeit des ganzen Zuſammenhangs alles Seins darſtellen, alles Niedrige aber je auf ſeiner Stufe als Unterlage und Unterbau dieſer höchſten Entwickelung anzuſehen ſein. Und wo ein reicher ausgeſtattetes ſittliches Weſen vorhanden wäre, würde es mit aller in ihm niedergelegten Kraft nach dieſen höchſten Entwickelungen hinaufſtreben.

Alles, was wir hier geſagt haben, iſt aber gar nichts Anderes, als was Strauß mit jenen Worten aus Jacob Böhme weit angemeſſener ausgedrückt hat. Es wäre im Geſammtzuſammenhang der Dinge zwiſchen Niedrigem und Höherem kein weſentlich anderes Verhältniß, als im menſchlichen Leibe zwiſchen den häßlichen Gedärmen, ſammt dem, was daran hängt, und dem herrlichſten Haupte, dem geiſtvollſten Antlitz und Auge. Die Hurer, die Meineidigen, die Diebe, Fälſcher und Mörder würden zwar im Geſammtorganismus des menſchlichen Daſeins auf der Erde nicht eine eben ſo hohe und werthvolle Stellung einnehmen, wie die ſeltenen Geiſter, welche durch ihre Weisheit und Tugend für Geſchlechter und Völker gleichſam leitende Vernunft und ſittlich belebende Seele geworden ſind. Ihre Stellung und Bedeutung möchte etwa derjenigen der Gedärme, und was daran hängt, entſprechen, oder vielleicht können wir auch nicht unangemeſſen ſagen, der

Fermente und Gifte. Nichtsdestoweniger aber wäre es, nach Straußischer Ausdrucksweise, das Wesen der Idee, die sich auch in ihrer Gestalt zur Wirklichkeit bringt. Sie möchten ganz leicht sich als Glieder des Ganzen, als Kehrseite fremder Realität, nämlich der ehrlichen und anständigen Leute, erkennen. Wir haben gesagt, ein kräftiger sittlicher Trieb müßte zwar auch ungeachtet solcher Ansichten nach vollkommenerer Entwickelung streben. Wenn aber dieser nicht vorhanden ist, und das Bewußtsein nach der hier entwickelten Ansicht, sich über seine gedärmähnliche Stellung beruhigt, wie soll ihm von dieser Weltanschauung aus gezeigt werden, daß es Unrecht habe. St. Paulus selbst will, einer mehr oder weniger ähnlichen Vergleichung sich bedienend, den Fuß nicht besonders loben, welcher begehrte Haupt zu sein, auch er bemerkt, die unscheinbarsten Glieder seien die nöthigsten. Stirner lobpreist mit einer Art von Begeisterung den Heldenmuth der Lüge. Könnte man es nicht auch gar heroisch finden, wenn so ein Niederträchtiger, als Glied des Ganzen sich empfindend, als Kehrseite aller ehrlichen Leute sich erkennend, willig Verzicht leistete auf allen höhern sittlichen Werth, Andern die höhern Stellungen im Gebiete der sittlichen Entwickelung überlassend, und es auf sich nehmend, in freilich etwas anderm Sinne, als nach Levitikus 16, der Sündenbock zu sein für das Volk. Es wäre zwar ein eigner Heroismus — dieser Heroismus der Niederträchtigkeit — dem System aber wäre er ganz entsprechend. Ja auch dieses Diesseitige sollte durch das in ihm sich verwirklichende Ewige sich religiös verklären lassen. Nicht nur die Idee der Menschheit, als menschliches Gattungswesen gefaßt, nein, das Absolute, das Göttliche selbst würde sich, als in einer eignen Formbestimmung, in der schmutzigsten Niederträchtigkeit verwirklichen. Nach strenger Fassung und Durchführung der Grundanschauung wäre es ja ein Mangel der Gesammtverwirklichung des Göttlichen, wenn irgend ein Schmutz, eine Niederträchtigkeit und Schändlichkeit nicht eingetreten wäre, die irgendwo eintritt. Alles solche würde, um berühmte Hegelsche Ausdrücke zu gebrauchen, nicht „Schädel-

ſtätte des abſoluten Geiſtes ſein," ſondern lebenswarme Wirklichkeit desſelben, „Zierde jedenfalls um ſeinen Thron." Schon haben wir geſehen, wie der Gott nicht weniger, als nach Strauß ein Allriechender, auch, daß correſpondirende Prädicate einander gegenüber geſtellt werden, ein Allnierenthätiger ſein würde. Aber auch noch viele andere Attribute würden ihm zukommen. In dem bei einigen alten Völkern göttlich verehrten Phallus wäre wohl nicht die geringſte Selbſtverwirklichung des Gottes anzuerkennen.

So wollen ſie aber ihre Grundſätze nicht gerne durchführen hören. Das würde etwa für die Myſterien ſein. Doch wir ſind weit entfernt, allen Anhängern der theoretiſchen Sätze dieſe praktiſche Richtung zuzuſchreiben. Zweierlei Zugeſtändniſſe halten wir uns vielmehr verpflichtet ihnen zu machen: Einerſeits, daß auch nicht-pantheiſtiſche Anſichten, je mehr dabei die Geſammtheit der Dinge in ſtreng geſchloſſener Einheit gefaßt wird, ſich vor mehr oder weniger ähnlichen Conſequenzen in Acht zu nehmen haben; andrerſeits, daß bei jedem Menſchen von reicherer ſittlicher Begabung eben die Strebung des ſittlichen Triebes eine ſolche Geſinnung nicht aufkommen läßt. Oft ſchon haben wir uns gewundert, daß die Pantheiſten nicht darauf verweiſen, wie die Weltanſicht der durch ihre Tugendſtrenge weltgeſchichtlich merkwürdigen Stoiker ſich ziemlichermaßen dem Pantheismus zuneigte. Wenn unſere Pantheiſten in Leben und That durchgängig den ſtoiſchen Tugendheroismus entwickeln werden, ſo ſoll ihnen unſere hohe Achtung zugeſichert ſein. Doch ihren theoretiſchen Grundſätzen könnten wir, wenn wir das Wunder erleben ſollten, es nicht zuſchreiben.

Herr Biedermann ſtrebt ohne Zweifel ernſtlich darnach, einen objectiven Unterſchied von Gut und Böſe, eine allgemeine, ewige Realität des Guten, bei ſeinem Syſteme feſtzuhalten. Seine Nachweiſung desſelben als eines nicht nur den Einzelnen, ſondern der ganzen Menſchheit, der ganzen vernünftigen Gattung, Jenſeitigen, konnten wir nicht als genügend anerkennen. Wohl aber ſahen wir ein, daß ihm etwas

nicht gering zu Achtendes vorſchwebe. Ein von ſittlichem Intereſſe erfüllter Geiſt, ein Gemüth, das keine höhere und feſtere Gewißheit kennt, als daß das Gute, und zwar in dem Sinne, wie ein unbeirrtes Gewiſſen es zum Bewußtſein bringt, das allerrealſte, wahrhafteſte und unvergänglichſte Sein ſei unter Allem, was irgendwie iſt — ſucht nicht umſonſt dasſelbe zu erkennen, als auch außerhalb der menſchlichen Gattung exiſtirend. Denn dieſe iſt nicht ſeit aller Zeit geweſen, und wird nicht bis an das Ende aller Zeit ſich erhalten, und es iſt ſchwer, zu glauben, daß ſie auch während ihres Beſtehens die einzige geiſtige Exiſtenz ſein ſollte in dem unermeßlichen, unausdenklichen Univerſum. Strauß geht denn auch von denjenigen Hegelianern ab, welche dieſe Anſicht geltend machen wollten, und nimmt geiſtige Exiſtenzen an auf den verſchiedenen Sternen. Wohl verſtehen unſere Neuhegelianer unter dem Weſen des Menſchen, welches ſie das ſchöpferiſche Weſen nennen, etwas Allgemeineres, was am richtigſten die vernünftige Gattung überhaupt heißen würde. Aber Biedermann ſcheint ein Bedürfniß zu empfinden, das Geiſtige, Sittliche wirklich als ſelbſt der vernünftigen Gattung Jenſeitiges zu denken. Ein in ſittlicher Beziehung reich ausgeſtatteter Geiſt wird durch die Forderung ſeines Bewußtſeins, daß das Gute das Allererſte ſein müſſe, nothwendig dahin getrieben, das allgemeinſte, allem Daſein zu Grunde liegende Sein als geiſtiges Weſen, als im Sinne des ſittlichen Bewußtſeins das Gute zu denken. Dieß wird im Weſentlichen auch Herrn Biedermanns Meinung ſein. Das Abſolute wird ihm nicht ein ganz Unbeſtimmtes ſein, ſondern ein ſittlich Beſtimmtes, welches der Geſammtheit des Seienden eine durchgreifende ſittliche Weſensbeſtimmtheit mittheile. Er ſcheint zu glauben, daß dieß mit ſeiner pantheiſtiſchen Grundanſicht vereinbar ſei. Dieß aber hat er nachzuweiſen. Bisdahin ſteht ſeine Anſicht von dem Sittlichen nur wie ein ſchlecht angeflickter Lappen auf einem ganz andern Kleide.

Macht man Ernſt mit dieſer Auffaſſung, ſo wird man dahin kommen, zunächſt das All zu faſſen als etwa in ähnlicher

Weiſe geiſtigen, ſittlichen Weſens, wie der einzelne Menſch, abgeſehen von der einheitlichen Seele. Alles Ungeiſtige, Materielle würde doch in Beziehung ſtehen zum Geiſtigen, als zu der höchſten Function, und eine geiſtige Lebensfunction, beſtimmt nach ſittlichen Ideen, würde das All durchdringen, ſeine höchſte Entwickelung ausmachen. Auch hierzu geben ſie noch wohl ihre Zuſtimmung, geſetzt die Ausdrücke, weil nicht die ihrigen, ſcheinen ihnen nicht die rechten.

Uns aber bedünkt nun nicht nur, wie wir ſchon früher entwickelt haben, die Weiſe des ſeeliſchen, des wirklich geiſtigen Seins ſei die einzige, in welcher ſich die Einheit des All denken laſſe. Noch um Vieles unbedingter ſcheint uns die Forderung des vernünftigen Bewußtſeins, daß die ſittliche Weſensbeſtimmtheit des Allgemeinen eben als Beſtimmtheit wirklichen geiſtigen Weſens gedacht werde. Wirkliche Sittlichkeit kennen wir doch nur als Beſtimmtheit wirklicher Geiſter. Anders wird auch gewiß Niemand das Gute zu denken vermögen.

Sie ſcheinen aber zu meinen, wenn wir bei unſerer Vergleichung bleiben dürfen, die geiſtige und ſittliche Weſensbeſtimmtheit des allgemeinen Seins und des All ſei nur noch eine Angelegtheit, etwa wie im Kinde auf der unterſten Daſeinsſtufe. Die wirkliche Geiſtigkeit, das wirkliche Gute, entwickele ſich erſt in den endlichen Geiſtern, obgleich alles ſonſtige Sein darauf berechnet ſei. Woher wiſſen ſie das? Eine beſtimmte Denknothwendigkeit führt nicht zu dieſer Annahme. Und wenn ſie ſich vielleicht an Analogieen aus der Erfahrung halten, ſo dürften dieſe eher gegen ſie ſprechen. Wo in beſtimmten Exiſtenzen zuerſt eine bloße Angelegtheit, ein Vermögen geiſtigen, ſittlichen Daſeins erkannt wird, da folgt ſpäter die Wirklichkeit desſelben in der Weiſe einer Seele dieſer ganzen Lebenserſcheinung. Und was man Familiengeiſt, Volksgeiſt, Zeitgeiſt u. ſ. w. nennt, kann doch gewiß nicht zur Begründung dieſer Anſicht von einer unperſönlichen Geiſtigkeit des Abſoluten herbeigezogen werden. Es findet ſich in dieſen Verhältniſſen allerdings kein von den einzelnen Geiſtern geſondert exiſtirendes geiſtiges Weſen. Das Wort bedeutet hier

aber auch nicht ein ſubſtanziell zuſammenhaltendes Weſen, nicht ein Allgemeines, ſondern nur ein Gemeinſames, eine Zuſammenſtimmung, Geſammtwirkung der einzelnen, nicht durch dieſen ſogenannten Geiſt hervorgebrachten Geiſter. Man würde auch nicht richtig auf das ſonſt anerkannte Verhältniß von Gattung und Einzelnen hinweiſen, und ſagen, wenn die vernünftige Gattung perſonificirt werden ſolle, ſo ſei conſequenter Weiſe jedes Gattungsweſen zu perſonificiren. Das Verhältniß des einheitlichen Weſens des All zu der Vielheit der Dinge iſt ein anderes — nicht Gattung und Einzelne entſprechen ihm, weit eher Seele und Beſtandtheile des Beſeelten. Ueberdieß wäre es wohl keine allzugewagte Behauptung, wenn einer ſagte: Auch bei den Gattungen endlicher Weſen gebe es kein reales Allgemeines. Nur das Einzelne ſei real — die vielen Einzelnen, welche wir als Gattung zuſammenfaſſen, und im Moment ihres erſten Entſtehens ein höheres hervorbringendes Einzelnes. Die umfaſſende Macht der höhern Einzelheit, nicht ein in's Unbeſtimmte zerfahrendes Allgemeines, ſcheint allerwärts das viele Einzelne zu tragen und zu beherrſchen. Zu ſolcher allgemeiner Weltanſchauung drängt jedenfalls auf's allerentſchiedenſte das ſittliche Bewußtſein, welches ſich bei kräftiger Entwickelung nie bei derjenigen ſittlichen Anſicht beruhigen wird, die dem conſequenten Pantheismus einzig entſpricht.

VI.

Der Pantheismus und die Religion.

Nach der Erklärung eines beachtenswerthen Vertreters des neuhegelſchen Pantheismus beruht alle Religion ſo ſehr auf der Anerkennung eines Jenſeits für den Menſchen, daß wer das Jenſeits läugnet, die Religion aufhebt. Da nun aber,

wie wir nachgewieſen haben, das Jenſeits unſerer Philoſophen kein wahres Jenſeits iſt, ſo ſcheint es, durch den Pantheismus, wie dieß denn die Meinung der Gegner dieſer Anſicht iſt, müſſe die Religion aufgehoben werden. Die uns näher ſtehenden Pantheiſten jedoch verſichern ſehr angeſtrengt, das ſei ganz unrichtig, ſie weiſen der Religion ein eigenes Gebiet an im Geiſtesleben des Menſchen. Ein Theil zwar der doch allerdings auch von Hegel ausgegangenen, auf manchen Punkten gewiß eng mit den andern zuſammenhängenden kritiſchen Philoſophen, die Feuerbach, Bauer u. A., die von dem Pantheismus der ganzen Schule zum craſſeſten Atheismus fortgegangen ſind, dieſe wollen jedenfalls mit aller Religion aufräumen. Auch von Viſcher könnten wir dieß Letztere ſagen, obgleich er den Genannten nicht ganz gleichzuſetzen iſt. Es wäre indeſſen wirklich nicht richtig, was man bei dieſen findet, ohne Unterſcheidung allen zuzuſchreiben. Denn ungeachtet des gemeinſamen Ausgangspunktes und theilweiſe ſehr ähnlicher Lehrbeſtimmungen, iſt denn doch ein bedeutſamer Unterſchied unter ihnen, nicht nur in der Lehrweiſe, ſondern wohl noch mehr in der Denkungsart. Wir werden zuerſt in ſorgfältiger Unterſuchung die Stellung ausmitteln müſſen, welche im Allgemeinen der Religion angewieſen wird, und dann mag in einigen beſondern Beziehungen nachgeſehen werden, wie das religiöſe Bewußtſein und Leben ſich mit der Anſicht vertrage.

Gehen wir zurück auf Hegel, ſo will dieſer keineswegs die Religion aufheben, obſchon Strauß ſehr richtig ſagt, der Riß zwiſchen Religion und Philoſophie ſei durch ihn tiefer geworden, als je. Hegel erklärt auf's Beſtimmteſte, „es komme in Hinſicht auf das Verhältniß von Philoſophie und Religion ganz und allein auf den Unterſchied der Formen des ſpeculativen Denkens von den Formen der Vorſtellung und des reflectirenden Verſtandes. Der Inhalt ſei derſelbe, ausgenommen inwiefern Manches aus dem Gebiete der äußern Natur und des endlichen Geiſtes nicht in den Umkreis der Religion falle. Die Religion ſei die *Wahrheit, wie ſie für alle Menſchen iſt*. Philoſophie aber ſei dieß: was

in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs zu verwandeln. Der Inhalt, das Substanzielle, könne nicht ein Anderes sein für den Geist, wie er vorstellend oder begreifend sei. Sofern nämlich dem Menschen das Bedürfniß des Denkens wesentlich sei, werde der Inhalt der Vorstellung in die Form des Gedankens erhoben." *)

Dieser authentischen Erklärung des Meisters entsprechend wurde es dann in der Schule ziemlich allgemeine Uebung, die Religion so zu behandeln, als wenn sie eben nur einer untergeordneten Entwickelungsstufe des Geistes angehörte, im Fortschritt der Entwickelung aber die Form der Philosophie an die Stelle des religiösen Vorstellens zu treten hätte. Dabei eigneten sich jedoch die sogenannten Hegelianer von der rechten Seite eine Behandlungsweise an, bei welcher die Wissenschaft, von der Hegel gesagt hatte, sie sei wesentlich religiös, ein religiöses Ansehen gewann, und den concreten Inhalt nicht etwa bloß der sonst sogenannten Vernunftreligion, sondern der christlichen Glaubenslehre in sich zu fassen schien. Natürlich ging es dabei nicht ab ohne die mannigfaltigsten Umdeutungen des herkömmlichen Glaubensgehaltes. Doch konnten, bei der Vieldeutigkeit der scholastischen Formeln, die am positiven Religionsgehalt Festhaltenden überzeugt sein, das Wesentliche desselben darin zu besitzen. Durch Strauß aber wurde der Unterschied von Religion und Philosophie in zwar ähnlicher Weise, doch entschieden stärker geltend gemacht.

Er anerkennt zwar in der Religion einen Kern von Vernunftgehalt, welchen die Philosophie, indem sie ihn von seinen Hülsen befreie, beibehalte. Doch verwirft er auf's Entschiedenste, und allerdings nach Hegels eignen Grundsätzen, die Behauptung, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe sei. Der Inhalt sei ja nach Hegel selbst nur „das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form (tiefer gefaßt) nichts als das Umschlagen des Inhalts in Form." Durch die Form bloßer Vorstellungen der Phantasie und des

*) Hegel, Encycl., §. 573. Philos. d. Rel. I, Seite 80.

Gemüths „werde auch der Inhalt afficirt und zu einem andern, unvollkommenen gemacht.“ *) Einige von den neueſten Tübinger-Pantheiſten haben indeſſen zu viel geſagt, als ſie, um nicht mit Strauß zuſammengeſtellt zu werden, äußerten, er mache Miene, die Religion aufzuheben. Als die Weiſe, wie das unphiloſophiſche Bewußtſein das Ewige, Abſolute, und das Verhältniß des Menſchen zu demſelben faſſe, iſt er ebenſo ſehr, wie ſie, geneigt, ſie in der Sphäre der Ungebildeten beſtehen zu laſſen. Nur ſimulirt er kein ſonderliches perſönliches Intereſſe an der Religion, weil er nicht begehrt, eine praktiſch kirchliche Stellung einzunehmen. Ausdrücklich ſagt er: „Bleibt die Wahrheit, auch ihrem Inhalte nach, nicht ungetrübt durch dieſe Form, ſo ſind es doch auch in dieſer Brechung ihre Strahlen, welche auf Alle ſich ausgießen; wenn die Religionen und Kirchen oft um Hülſen ſich geſtritten, ſo ſind es doch die Hülſen der Wahrheit geweſen.“ Bei ſeiner ſo achtenswerthen Offenheit erklärt er aber freilich auch, „daß dem wahrhaft Philoſophirenden das Syſtem ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugungen von dem Weſen des Abſoluten und ſeinem Verhältniß zum Endlichen, von der Natur und Beſtimmung des Menſchen u. ſ. f. ganz dieſelbe innerſte und die Einheit ſeines Weſens mit ſich ſelbſt abſchließende Befriedigung gewähre, wie dem Gläubigen der Inbegriff der chriſtlichen Glaubenswahrheiten.“ Dieß alſo iſt die Stellung, welche Strauß der Religion anweiſt, daß er behauptet, die wahrhaft Philoſophirenden haben in der Philoſophie nicht nur die begrifflich richtigere Form, ſondern auch den vollkommenern Inhalt, als die Gläubigen in ihrer Vorſtellungsweiſe, ſo daß ſie denn auch nothwendig dieſes in beiderlei Hinſicht Vollkommenere, jenem Unvollkommenern für ſich vorziehen, und das Letztere dem unphiloſophiſchen Bewußtſein überlaſſen.

Dagegen wollen die neuern Tübinger, ungeachtet ihres ſonſt nicht verläugneten Zuſammenhangs mit Strauß, ſich das Anſehen geben, als anerkennen ſie eine höhere Bedeutung der

*) Strauß, Glaubensl. I, Seite 12, 22.

Religion für alle Menſchen, ſelbſt für die Philoſophirenden. Hierüber kann aber unmöglich in nur wenigen Sätzen Bericht erſtattet werden. Die unklarere Anſicht iſt nur in einer weitläufigern Erörterung darzuſtellen und zu würdigen, wobei ſelbſt auf noch andere verwandte Erſcheinungen Rückſicht genommen werden muß.

Jeder, der nicht alle Möglichkeit, das Weſen der Dinge zu erkennen, aufgeben will, muß irgendwie feſthalten an der Annahme, daß eine (wir wiſſen es in dieſer nicht ſtreng ſchulmäßigen Darſtellung nicht anders zu bezeichnen) Zuſammengehörigkeit des vernünftigen Denkens und des wirklichen Seins Statt finde, vermöge welcher dieſes Letztere im Erſtern gewiſſermaßen enthalten, wenigſtens geiſtig ausgedrükt ſei. Hegel aber hat das Denken als das Sein ſelbſt in ſeiner höchſten Allgemeinheit und Reinheit dargeſtellt, die logiſchen Beſtimmungen des abſtracten Denkens für Definitionen des Abſoluten, für metaphyſiſche Definitionen Gottes erklärt. Die Logik, als das Syſtem der allgemeinen vernunftnothwendigen Denkbeſtimmungen in ihrer Totalität, ſoll demnach das allgemeinſte und wahrhafteſte Sein ausdrücken. Dieß heißt denn auch die Idee. Und dieſes im wahrhafteſten Sinne des Worts Seiende, welches eben als das Göttliche dargeſtellt wird, ſoll ſich in die Natur und den endlichen Geiſt entäußern, ſich ſo zu einem Andern werden, in dieſem Andersſein aber bei ſich bleiben. In ſolcher Weiſe wurde alſo von Hegel ſelbſt eine Art von Einheit des Göttlichen und Menſchlichen behauptet. Doch würde, nach dem Geiſt des urſprünglichen Hegelſchen Syſtems, das Allgemeine oder Abſolute, welches in der Logik als reine Idee im abſtracten Elemente des Denkens dargelegt ſein ſoll, das Göttliche heißen müſſen, und das Menſchliche nur als das Andersſein des Erſtern allenfalls göttlich, nicht aber das Allgemeine oder Abſolute ſelbſt menſchlich.

Feuerbach hingegen, ſowie er ſich mehr und mehr von der urſprünglichen Hegelſchen Lehre losmachte, es aufgab, aus den Dogmen der Kirche eine philoſophiſche Wahrheit herauszuſchälen, und ſich nur die Aufgabe ſtellte, ihren Urſprung in

dem Weſen des Menſchen nachzuweiſen, kam nach und nach dahin, die verſchiedenen Geſtaltungen des religiöſen Bewußtſeins bloß als Abdruck des ſubjectiven Weſens des Menſchen anzuſehen, als ein Product der zum allgemeinen Weſen des Menſchen, wie es in der Gattung realiſirt ſei, im Gegenſatz ſtehenden Subjectivität. Wie Hegel als Form des religiöſen Standpunktes die Vorſtellung bezeichnet, ſo läßt Feuerbach die Religion aus Phantaſie und Gemüth entſtehen, aus den ſubjectiven Bedürfniſſen und Wünſchen des eigenwilligen Herzens, welche durch die Phantaſie eine Form gewinnen. Demnach hält er alle Religion für nichts Anderes, als eine irrthümlicher Weiſe als äußeres, objectives Weſen hingeſtellte Einbildung, deren Gehalt entnommen ſei dem jeweiligen ſubjectiven Bewußtſein. Damit ſcheint eine durchaus von der Hegelſchen und ſelbſt der Straußiſchen verſchiedene Anſicht zu Stande gekommen zu ſein, da dieſe beiden einen reichen Kern realen Vernunftgehaltes in der Religion anerkennen. Wer indeſſen ſich die Art und Weiſe vergegenwärtigt, wie die religiöſen Dogmen auch von den ächten Hegelianern umgedeutet werden, der wird in Hinſicht auf die Anerkennung des Gehaltes der religiöſen Vorſtellungen den Unterſchied für nicht ſehr groß zu halten geneigt ſein.

Von größerer Bedeutung aber, und ungeachtet der Abweichung von Hegel doch wohl aus jener oben angedeuteten Hegelſchen Faſſung des Verhältniſſes von Denken und Sein, von Göttlichem und Menſchlichem, zu erklären iſt es, daß Feuerbach geltend macht,*) „im Bewußtſein des Unendlichen ſei dem Bewußtſein nur die Unendlichkeit des eignen Weſens Gegenſtand; das Bewußtſein des Gegenſtandes ſei das Selbſtbewußtſein des Menſchen; das abſolute Weſen des Menſchen ſei ſein eigenes Weſen; in der Religion verlege der Menſch ſein eigenes Weſen außer ſich; das eigene Weſen ſei ihm zuerſt als ein anderes Weſen Gegenſtand; die Religion ſei das Verhalten des Menſchen zu ſich ſelbſt, oder

*) Feuerbach, Weſen des Chriſtenthums: passim.

richtiger, zu ſeinem Weſen, aber das Verhalten zu ſeinem Weſen als zu einem andern Weſen; das Göttliche ſei nichts Anderes, als das menſchliche Weſen, oder beſſer, das Weſen des Menſchen gereinigt von den Schranken des individuellen Menſchen, verobjectivirt, d. h. angeſchaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterſchiedenes Weſen." *)

Man könnte glauben, zu dieſer Auffaſſung ſei Feuerbach gekommen, weil er das religiöſe Vorſtellen eben nur als Einbildung der objectiven Realität ſubjectiver Zuſtände faßte. Doch, wie wir ſchon andeuteten, es läßt ſich dieſe Anſicht auch in eine ſehr natürliche Verbindung bringen mit der urſprünglichen Hegelſchen Faſſung des Göttlichen, als, in ſeiner reinſten, allgemeinſten, an ſich ſeienden Weiſe, des vernünftigen Denkens, oder vielleicht noch beſſer mit der Hegelſchen Ineinsſetzung des Göttlichen und Menſchlichen, in welchem Letztern denn doch, auch nach Hegel ſelbſt, das Göttliche erſt zu ſeiner realen Wirklichkeit kommen ſollte. Auch bei ächten Hegelianern, z. B. bei Schaller, findet man die Auffaſſung des rein und allgemein Menſchlichen als des Göttlichen, und in irgend einem Sinne iſt auch das unwiſſenſchaftliche Bewußtſein geneigt, dieſe Faſſung ſich gefallen zu laſſen.

Die neueſte Tübingerſchule nun, als deren Repräſentanten wir hauptſächlich Zeller und Biedermann annehmen müſſen, da Viſcher zwar die religiöſe Anſicht vielleicht am rückhaltloſeſten ausgeſprochen, weniger aber in religionswiſſenſchaftlicher Weiſe geſchrieben hat — ſie ſteht zu Feuerbach, obgleich ſie es nicht zugeben wollen, in ſehr nahem Verhältniß, ſei es in einem brüderſchaftlich oder vaterſchaftlich zu nennenden.

Biedermann erklärt ſich für völlig einverſtanden mit Feuerbachs allgemeinſter Faſſung der Religion als Verhalten des Menſchen zu ſeinem Weſen als zu einem Andern. **) Er drückt aber, als auf das Eigenthümliche der religiöſen Thätigkeit,

*) Feuerbach, Weſen des Chriſtenthums, Seite 20.

**) Biedermann, freie Theol., Seite 32.

ſehr darauf, daß in der Religion der Menſch nicht als Allgemeines, ſondern als dieſes Einzelne zu jenem Allgemeinen, welches ſein eigenes Weſen ſei, ſich verhalte. Allein dieß bildet keinen realen Unterſchied von Feuerbach, denn auch dieſer meint es im Weſentlichen eben ſo, wenn er doch alles religiöſe Vorſtellen und Fürwahrhalten nur aus den Bedürfniſſen des ſubjectiven Einzelbewußtſeins erklärt.

Zunächſt iſt denn aber dieß hervorzuheben, daß Biedermann nicht daran genug hat, den Menſchen im Göttlichen ſein eignes wahres Weſen finden zu laſſen, was allerdings in einem gewiſſen, obgleich ſehr andern, Sinne auch vom theiſtiſchen, ſogar vom chriſtlichen Standpunkt aus anerkannt werden könnte: ſondern daß er, nachdem er dargethan zu haben glaubt, in allem Erkennen komme der Menſch nicht über ſein eignes allgemeines Weſen hinaus, alles, was für ihn ſei, ſei von der Allgemeinheit ſeines Weſens umſpannt — daß er behauptet, aus dieſem Grunde, nicht weil es eine Verobjectivirung des menſchlichen Weſens wäre, ſei auch das Göttliche nichts, das über des Menſchen allgemeines Weſen hinaus liege; daß er ferner das Göttliche nicht nur das allgemeine Weſen des Menſchen, ſondern das allgemeine ſchöpferiſche Weſen des Menſchen nennt.

Damit iſt nun, bei beiden, Feuerbach und Biedermann zuſammen, eine ſehr bedeutſame Umkehrung eingetreten. Früher wurde das Menſchliche gefaßt als durch das Göttliche geſetzt, und allerdings in einer weſentlichen Einheit mit demſelben erhalten; hier wird das Menſchliche für das Göttliche, für das allgemeine ſchöpferiſche Weſen erklärt. Unter welchen Einflüſſen die neuern Tübinger bis zu dieſer Umkehrung fortgeſchritten ſeien, kann hier nicht gehörig nachgewieſen werden. Der Feuerbach'ſche Vorgang iſt indeſſen unzweifelhaft auch hierin wirkſam geweſen. Nach Feuerbach würde das Bewußtſein in eigentlicher Selbſttäuſchung die Vorſtellung des Göttlichen erzeugen, während das Reale, das ſich ihm in eine ſolche Wahnvorſtellung verkehrt, das eigne Gattungsweſen ſein würde. Nach Biedermann ſollte in der

philoſophiſchen Erkenntniß dieſes allgemeine Gattungsweſen als das ſchöpferiſche Weſen erkannt werden.

Dieſe Wendung iſt von höchſter Bedeutung für das der chriſtlichen Ueberzeugung entfremdete Bewußtſein. Dieſes wird auf ſolche Weiſe zu einer eigentlichen Selbſtvergötterung fortgeleitet. Und zwar ſieht es damit noch ernſtlicher aus bei Biedermann, denn hier ſoll nicht, wie bei Feuerbach, eine irrthümliche Einbildung erklärt und das Göttliche verneint, ſondern in allem Ernſte das Menſchliche als göttliches Weſen dargeſtellt werden. Die Wendung, obgleich wir ſie auch auf abſtract logiſchem Wege gewiſſermaßen erklären können, iſt kaum eingetreten ohne die Wirkung von Eitelkeit und Egoität. Jedenfalls empfiehlt ſich die ganze Doctrin gerade durch dieſe Wendung der Eitelkeit und Egoität. Der Pantheismus iſt damit geworden zu einer eignen Art von Anthropotheismus (Homunculotheismus) Menſchenvergötterung.

Die Alten meinten, es gebe nothwendig etwas Beſſeres, als der Menſch. (Est aliquid homine melius. Cicero.) Unſere Philoſophen ſind dieſer Meinung nicht. Wenigſtens wollen ſie nichts anerkennen, das beſſer wäre, als das allgemeine Weſen des Menſchen, das Gattungsweſen, wenn gleich der einzelne Menſch nicht als ſolcher zu einem Gott gemacht werden ſoll. Ueber die praktiſchen Folgen dieſer Anſicht wird ſpäter noch etwas angebracht werden können. Wir bemerken hier nur, daß das Gattungsweſen hier nicht in jenem oben beſprochenen abſtracten Sinne genommen wird, als allgemeines Muſterbild der menſchlichen Exiſtenz, ſondern concret, als das in allen menſchlichen Exiſtenzen ſich verwirklichende menſchliche Weſen. Die Anſicht iſt aber auch theoretiſch durchaus nicht gehörig begründet. Der allgemeinen Wichtigkeit der Sache wegen ſei es uns erlaubt, einige Bemerkungen einzuſchieben über dieſe Ineinsſetzung des menſchlichen Gattungsweſens und des ſchlechthin allgemeinen Weſens, die, freilich nicht in der Feuerbach-Biedermann'ſchen Ausdrucksweiſe, doch dem Weſen nach, wirklich auch in der ächt hegelſchen Lehre vorkömmt.

Wie ſchon bemerkt wurde, findet ſich eine allgemeine Geneigtheit des Bewußtſeins, in irgend einem Sinne eine Identität des von ſeinen Trübungen und Beſchränkungen befreiten vernünftigen Weſens, welches, obgleich beſchränkt und getrübt, auch im einzelnen Vernunftweſen vorhanden iſt, und des ſchlechthin allgemeinen, abſoluten oder göttlichen Weſens anzunehmen. Daß z. B. die wirklich als ſolche anzuerkennenden allgemeinen Wahrheiten der Mathematik, oder irgend einer andern Sphäre des Wiſſens, vor Gott nicht Wahrheit ſein, nicht eine ewige Geltung haben ſollten — das würde niemand gern zugeben wollen. Eine Verwandtſchaft des Erkennenden und des Erkannten, ein Füreinanderſein der Vernunft und des Seins, werden wir annehmen müſſen, und zwar in dem Sinne, daß eine vollkommene, vollſtändig entwickelte Vernunft alles Erkennbare erkennen würde. Inſofern iſt die Vernunft bei jeder Erkenntniß gewiſſermaßen bei und in dem Ihrigen. Wenn wir aber deßwegen nun eine weſentliche Einheit des Menſchlichen und des Abſoluten oder Göttlichen behaupten wollten, ſo würden wir uns nicht nur eine zu voreilige Annahme erlauben, ſondern uns, und zwar gerade am meiſten nach der pantheiſtiſchen Grundanſicht, in Conſequenzen verwickeln, die auch die Urheber ſolcher Lehrſätze nicht gern anerkennen werden.

Es ſoll das allgemeine Weſen der menſchlichen Gattung ſein, was nicht mehr nur mit dem Göttlichen in Eins geſetzt, ſondern als das allgemeine ſchöpferiſche Weſen ſelbſt dargeſtellt wird. Doch werden ſie gewiß nicht ſagen wollen, daß ſie dieſes Gattungsweſen hier nur abſtract verſtehen, und nicht in dem Sinne concret, daß es jedes irgend exiſtirende Exemplar der Gattung in ſich begreife. Demnach würde die Anſicht zunächſt genauer dahin zu beſtimmen ſein, daß das einzelne Exemplar, inwiefern es des allgemeinen Gattungsweſens theilhaftig iſt, mitſchöpferiſch ſein würde für die Geſammtheit des Seins, inwiefern es aber Einzelweſen iſt, im Erkennen und Wirken an ſeiner Stelle eben dieſe beſtimmte Ergänzung und Erfüllung des Geſammtſeins. Strauß erklärt auf's Be-

ſtimmteſte, daß das Verhältniß von Gattung und Individuum in der menſchlichen Sphäre nur inſofern anders zu faſſen ſei, als das Weſen hier zugleich ein Wiſſen iſt, das Individuum alſo ſich in ſeinem Verhältniß zum Gattungsweſen weiß, begreift.*) Nach dieſer Ineinsſetzung des menſchlichen mit dem allgemeinen gottweltlichen Weſen würde es ſich aber hier mit Gattung und Einzelnen ſehr anders verhalten, als ſonſt überall, wo dieſe Begriffe angewendet werden. Sonſt ſtellt ſich zwar in keinem einzigen Individuum die ganze Fülle deſſen dar, was in ihrer Ganzheit die Gattung umfaßt, doch in allen Individuen zuſammen ſoll, und zwar gerade auch nach der Darſtellung unſerer Philoſophen, das ganze Weſen der Gattung ſich verwirklichen. Hier aber müſſen ſie, obgleich ſie das menſchliche Weſen als das ſchöpferiſche und göttliche Weſen darſtellen, ſofort den Begriff menſchlich inſofern aufgeben, daß ſie eigentlich die Gattung des Vernünftigen, Geiſtigen meinen, von dem ſie eigne Exiſtenzweiſen auf allen Weltkörpern mit und namentlich auch vor der menſchlichen auf der Erde annehmen. Das noch weit Merkwürdigere aber wäre, daß, wenn das Gattungsweſen hier zugleich das allgemeine ſchöpferiſche Weſen ſein ſoll, es unermeßliche Sphären des Seins umfaſſen würde, die doch ſonſt auch gerade in dieſer Art von Philoſophie von der Sphäre des Menſchlichen, ja ſelbſt, allgemeiner ausgedrückt, des Geiſtigen ausgeſchloſſen werden.

Die Idee, nach dem eigentlichen Ausdruck der Schule, das Allgemeine, Abſolute, realiſirt ſich, nach ihrer übereinſtimmenden Lehre, wenn auch am vollkommenſten in der Gattung der endlichen Geiſter, doch nicht ausſchließlich nur in dieſer, ſondern zugleich auch in dem Geſammtgebiet der Natur und in allen zu derſelben gehörigen Exiſtenzen. Das allgemeine ſchöpferiſche Weſen iſt alſo nothwendig ſchöpferiſch auch für die Natur. Iſt nun das allgemeine ſchöpferiſche Weſen das Gat-

*) Strauß, Glaubensl. II, Seite 230 und 719.

tungsweſen des Menſchen, ſo gehört ſchlechthin alles irgendwie Seiende oder Exiſtirende zur Vollſtändigkeit der menſchlichen Weſensdarſtellung. Das Nämliche würde ſich ergeben aus dem von Biedermann zur Begründung dieſer Ineinsſetzung des menſchlichen und des ſchlechthin allgemeinen Weſens geltend gemachten Satz, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde; daß durchaus nichts an den Geiſt herankommen könne, was nicht ſelbſt zum menſchlichen Weſen gehöre,*) daß was für den Menſchen ſei, eine Beſtimmung ſeiner ſelbſt ſei.**) Was Gegenſtand des menſchlichen Erkennens ſein kann, wäre nach dieſen ganz beſtimmten Ausdrücken zum Weſen des Menſchen gehörig. Wir ſagten in einer der frühern Erörterungen, nach der pantheiſtiſchen Anſicht wäre Gott ebenſoſehr die Allpflanzlichkeit, Alldreiecklichkeit, als die Allperſönlichkeit. Dieſes Nämliche wäre aber auch von dem menſchlichen Weſen zu ſagen, wenn dieſes das allgemeine ſchöpferiſche Weſen ſein ſoll. Dem Indier iſt unter Anderm die Kuh der Gott. Unſern Philoſophen dagegen wäre die Kuh, der Affe, kurz was irgend genannt werden mag, der Menſch — denn ihr eigenes ſchöpferiſches Weſen hätte ſich darin verwirklicht, indem ſie die Kuh ꝛc. erkennen, wäre dieſe (nach Herrn Biedermann ausdrücklich die Kuh, nicht etwa ihre Vorſtellung) eine Beſtimmung ihrer ſelbſt; weil ſie an ihren Geiſt herangekommen, gehörte ſie zum menſchlichen Weſen. In Hinſicht auf das allgemeine menſchliche Weſen wenigſtens müßten ſie, nach ihren Grundſätzen, dieß anerkennen. Die einzelnen Philoſophen freilich werden die ganze concrete Beſtimmtheit ihres Weſens nicht in der Kuh finden wollen. Und wirklich würde dieſe Konſequenz nicht zu ziehen ſein. Auch der Fuchs z. B. könnte ebenſoſehr, als die Kuh, ihres Weſens zu ſein erachtet werden, und ungeachtet jener famoſen „ſittlichen Liſt," vermittelſt welcher die Leute unmerklich um ihre ſittlich

*) Biedermann, Fr. Theol., Seite 30.
**) Ebendaſ., Seite 15.

religiösen Ueberzeugungen gebracht werden sollen, sind sie doch eben nicht gerade immer Füchse.*)

So viel glaubten wir zur Darstellung der allgemeinsten wissenschaftlichen Auffassung des Göttlichen und der Religion bei dieser uns am meisten beschäftigenden Fraction der Junghegelianern sagen zu müssen. Die Stellung jedoch, welche sie der Religion anweisen wollen, ergibt sich hieraus noch nicht. Biedermann aber sagt ferner: „In der Philosophie, oder im Wissen, verhält sich das Ich als Allgemeines zu seinem Objecte, denn hier handelt es sich nicht um das spezielle Verhalten des Subjects nach seiner so und so bestimmten Individualität, nach seinen momentanen Bedürfnissen, sondern um

*) In einer flüchtig gearbeiteten Schrift hatte ich mir erlaubt, die Bemerkung hinzuwerfen: wie es zugegangen sein möge, daß das Menschliche (welches unsere Philosophen schöpferisch nennen) die Dinge erschaffen, da es doch selbst, wenigstens als eigentlich Menschliches, bei der Erschaffung der Welt noch gar nicht existirte? Dieß nennt nun Herr Biedermann, „wenn unabsichtlich, plumpes Mißverständniß, wenn nicht, arge Entstellung, die darauf hinauslaufe, daß man das ewige, schlechthin seiende Wesen mit seinen Gedanken nicht von der zeitlichen Erscheinung zu unterscheiden vermöge.“ K. d. Gegenw., Juni 1847. Da muß Biedermann denn auch seinem Herrn und Meister Strauß ebenfalls Plumpheit und Unvermögen im Denken vorwerfen, denn dieser sieht die Frage von der zeitlichen Existenz des endlichen Geistes nicht für etwas so Geringfügiges an. In der Glaubenslehre I, 673, steht zu lesen: „Im Allgemeinen würde aus der Annahme, daß nur diese Erde von intelligenten Wesen bewohnt sei, bei dem nachweislich späten Ursprunge der Letztern auf ihr, der Satz folgen, daß einmal eine Zeit gewesen, wo im Universum der endliche Geist noch nicht entwickelt war: ein Satz, der dem alten Theismus unschädlich, ja dienlich, mit der speculativen Idee des Absoluten schlechterdings unverträglich ist.“ Wird denn die Behauptung damit verträglich sein, daß das nachweislich spät Entstandene als solches das Schöpferische sei? Herr Biedermann hat dieses Mal, was mir für ihn leid thut, meinem bernischen Gegner sich gleichstellt, der es mir auch als eine „sehr plumpe Verwechslung“ vorwarf, daß ich den Ausdruck Substanz in einer Weise gebraucht hatte, in welcher Zeller selbst (Theol. Jahrb. 1844, S. 754) ihn gebraucht. Diese Leute, wenigstens die Berner-Hegelinge, sollten mir Plumpheit des Geistes nicht vorwerfen. Doch auch gerade die Unverschämtheit ist einem recht willkommen, wenn sie so überschnappt, und indem sie Unsereinen zu treffen meinen, ihren eignen Schutzpatronen in's Gesicht schlägt.

das Bleibende, Weſentliche, um den Gedanken und ſeinen Gegenſtand, der auch für jedes andere Subject derſelbe bleibt. Zu dieſem Allgemeinen im Gegenſtand tritt das Ich auch nur nach der Seite ſeiner allgemeinen denkenden Natur in Beziehung, iſt daher in der Philoſophie als Allgemeines thätig. Verhält es ſich daher zu dem Göttlichen als dem Allgemeinen des menſchlichen Weſens, ſo verhält es ſich zu ihm als zu ſeinem eigenen. In der Religion dagegen verhält ſich der Menſch zu dem gleichen Object, ſeinem eigenen allgemeinen Weſen, aber als zu etwas Anderem gegen ſich; denn er verhält ſich gerade als dieſer Einzelne, nach der individuellen Beſtimmtheit ſeines jeweiligen geiſtigen Zuſtandes, zu ſeinem allgemeinen Weſen." *) Wie zum Glauben nach der gangbaren Erklärung nicht nur das theoretiſche Fürwahrhalten gehöre, ſondern daß das Fürwahrgehaltene in's Herz aufgenommen werde; ſo beſtehe die Religion ihrem wahren Weſen nach nicht nur in einem theoretiſchen Verhalten, ſondern in der Einheit des theoretiſchen Bewußtſeins vom Abſoluten und des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins, oder in der Beziehung, Reflexion dieſer beiden Seiten des Geiſteslebens aufeinander und ineinander. **) „Wenn es dem Philoſophen begegne, daß mitten in der Arbeit des Denkens, in der theoretiſchen Betrachtung, das Object des Gedankens aus ſeiner objectiven Stellung, dem denkenden Subject gegenüber, heraus unmittelbar an dasſelbe heran und in ſein individuelles Selbſtbewußtſein eintritt, und darin demüthigend und ſtrafend, oder erhebend und beſeligend ſein abſolutes Urtheil über den gegenwärtigen Seelenzuſtand des Subjects zugleich ausſpricht und vollzieht: ſo ſei dieß ein religiöſer Act." ***) „In dieſer Reflexion theoretiſcher Sätze vom Abſoluten in's unmittelbare Selbſtbewußtſein habe die Religion ihr eigenes freies Gebiet, auf dem ſie der Botmäßigkeit der Philoſophie ganz entzogen ſei."

*) Biedermann, Fr. Theol., S. 34.
**) Ebendaſ., Seite 43.
***) Ebendaſ., Seite 47.

Und in dieſem Sinne „ſei die Religion nicht etwa nur eine erſte Stufe der geiſtigen Entwickelung, die der Menſch im Verlaufe derſelben hinter ſich zu laſſen hätte, ſondern auf jeder Stufe vollziehe ſich mit gleicher Nothwendigkeit dieſe Reflexion des allgemeinen Weſens in den beſondern Seelenzuſtand.“ *)

Im Weſentlichen hiermit übereinſtimmend, ſucht Zeller, der auch das Biedermann'ſche Buch entſchieden lobt, das Weſen der Religion darzuſtellen. Biedermann unterſcheidet, ſo ziemlich entſprechend ſeinem Vorgänger Feuerbach, die theoretiſche Seite in der Religion von der praktiſchen. Die erſtere, die Auffaſſung des allgemeinen, ewigen oder göttlichen Weſens und des Verhältniſſes des Endlichen zu demſelben durch die Intelligenz je nach ihrer Entwickelung, ſei es in nicht entſprechender Vorſtellung, oder in entſprechender Gedankenform, ſoll für ſich genommen ganz der Philoſophie oder Wiſſenſchaft anheimfallen, die Beziehung dieſes theoretiſchen Bewußtſeins aber auf das unmittelbare Selbſtbewußtſein, auf das Bewußtſein, welches der Menſch hat von ſeinem wirklichen individuellen Daſein und Weſen, was er das Praktiſche nennt, ganz der Religion. Und er meint, es bleibe auf dieſe Weiſe jeder Sphäre eine von der andern unabhängige Stellung. Zeller dann, **) nachdem er geſagt, die Religion ſei weder ein Wiſſen, noch ein Thun, noch ein Gefühl, jede dieſer Geiſtesthätigkeiten für ſich genommen und abgetrennt von den andern, es ſei aber in ihr ſowohl Wiſſen, als Thun und Gefühl, unterſcheidet eine dreifache Weiſe der Geiſtesthätigkeiten: die theoretiſche, welche in der Erkenntniß des Objects, die praktiſche, welche in der Hervorbringung eines in die objective Erſcheinung hinaustretenden Werkes, und eine pathologiſche, wie er ſie, nicht nur im Ausdruck mit Feuerbach übereinſtimmend, nennt, welche in der Wirkung auf das Selbſtbewußtſein des thätigen Subjects ihr Ziel finde. Als Beiſpiel einer pathologiſchen Thätigkeit führt er an die Liebe und Freundſchaft. Und dieſer

*) Biedermann, Fr. Theol., Seite 51.

**) Zeller, Theol. Jahrb. 1845, Seite 394.

letztern Art nun soll die Religion sein. Dem religiösen Wissen sei nicht das Wißbare überhaupt Gegenstand, sondern nur, was auf das Heil des Menschen Beziehung hat; die Religion wolle nur erfahren, wie sich Gott zum Menschen verhalte, oder der Mensch zu Gott sich zu verhalten habe. Und ähnlich das eigenthümlich religiöse Thun. Nicht nur die Handlungen des Cultus, sondern auch die allgemein sittlichen Thätigkeiten werden zu religiösen erst dadurch, daß sie einer persönlichen Befriedigung als bloßes Mittel dienen sollen. Je mehr denn diese Ansicht in's Einzelne ausgeführt wird, desto mehr wird, ganz ähnlich, wie bei Feuerbach, das Religiöse beinahe ausschließlich gesetzt in dasjenige, worin das subjective Bewußtsein eine nicht selten sehr egoistische Befriedigung seiner Bedürfnisse und Triebe sucht. Die Biedermann'sche Darstellung ist abstracter, kaum richtiger, doch fast von wissenschaftlicherem Aussehen, und seine Auffassung des Religiösen verdient im Ganzen die würdigere und edlere zu heißen. Sie kommen indessen beide darin überein, daß sie das Wesen der Religion setzen in die Beziehung des subjectiven, empirischen Einzel- oder Selbstbewußtseins auf das Allgemeine, Ewige, Absolute oder Göttliche, oder auf das Bewußtsein von diesem Letztern, wie Zeller sich ausdrückt: „die Bedeutung der Religion sei dieß, daß die gesammte Lebensthätigkeit des Einzelnen an ihrer Beziehung auf die Gottheit ihr Ziel und Motiv hat" — eine Erklärung, die man, ganz abstract genommen, gelten lassen kann, wobei es aber Alles darauf ankömmt, wie das Göttliche und diese Beziehung gefaßt werde.

Nach der Biedermannschen Darstellung schiene allerdings der Religion eine höhere Bedeutung beigelegt werden zu sollen, als nach der Hegelschen und Straußischen, geschweige nach der Feuerbach'schen Weise, und von den Urhebern der Berufung Zellers nach Bern ist auf's Nachdrücklichste versichert worden, auch dieser anerkenne, anders als Strauß, die Religion an als ein wesentliches und nothwendiges Gebiet im Gesammtleben des Geistes. Es wird auch anerkannt werden sollen, daß im Ganzen die neuesten Tübinger weniger einseitig, als

Hegel und Strauß, ſich beinahe nur mit der theoretiſchen Seite der Religion beſchäftigen, ſondern auch der gemüthlichen und praktiſchen ihre Geltung zugeſtehen. Ob ſie ihr aber damit wirklich eine weſentlich andere Stellung anweiſen, als Strauß, iſt eben noch zu unterſuchen.

In eine Kritik der Biedermann-Zellerſchen Abhandlungen, wie ſie in einer vorzugsweiſe dieſem Zweck beſtimmten Schrift Platz finden müßte, können wir uns hier nicht einlaſſen. Für den aufmerkſamen Leſer ergibt ſich jedoch ſchon aus den wenigen angeführten Stellen, daß ſelbſt nach Biedermann der Religion keine wahre Selbſtſtändigkeit gegenüber der Philoſophie zukommen würde.

Sehr richtig ſagt Biedermann in einer oben angeführten Stelle, die Religion beſtehe ihrem wahren Weſen nach nicht nur in einem theoretiſchen Fürwahrhalten. Wenn er aber die Religion kurzweg ein „praktiſches Verhalten, praktiſches Selbſtbewußtſein des Abſoluten," nennt, und als ſolches der Philoſophie, als „theoretiſchem Verhalten," entgegenſtellt; ſo würde bereits gegen ihn geſtritten werden können, wenn er auch den Ausdruck „praktiſch" im ſprachgebräuchlichen Sinne nähme, und nicht dasjenige praktiſch hieße, „was eine unmittelbare Beziehung auf das Einzelne, Concrete habe." Weniger entfernt ſich Zeller vom allgemeinen Sprachgebrauch, wennn er in frühern Darſtellungen die praktiſche Seite in der Religion gegenüber der theoretiſchen hervorhob; allein er faßt dann dieſes Praktiſche gar zu ſehr im Sinne Feuerbachs, obſchon er auch ausdrücklich ſagt, es ſei der Religion zu thun um die Förderung des geiſtigen Lebens als Gemüth und Charakter. Die theoretiſche Seite iſt indeſſen, in irgend einer Weiſe, für die Religion eben ſo weſentlich, als die praktiſche, denn, nach Biedermann'ſchem Ausdruck, ſoll eben ein „Bewußtſein des Abſoluten" dabei Statt finden. Und ganz hiermit übereinſtimmend ſagt Zeller, daß „das Abſolute in den Religionen, wenn auch unvollkommen, zum Bewußtſein komme, daß jede Religion gewiſſe Vorſtellungen über das Weſen Gottes, eine gewiſſe Metaphyſik zur Vorausſetzung habe.

Nach einer bereits angeführten Stelle Biedermanns, zu welcher die häufigsten Variationen sich in seinen Schriften finden, soll aber das Theoretische in der Religion ganz der Philosophie anheimfallen. Und Zeller sagt eben so bestimmt: „So fern die religiöse Weltanschauung der philosophischen entgegengesetzt ist, ist sie auch unwahr, denn die höchste Entscheidung über theoretische Wahrheit oder Unwahrheit steht nun einmal dem Denken zu.“ *) Nun aber läßt sich das Theoretische und das Praktische im menschlichen Geistesleben, wie sie dieß denn wohl selbst nach keiner Fassung des Letztern im Ernste behaupten werden, nicht so auseinanderreißen, daß das Eine unabhängig sein könnte vom Andern. Zeller gibt auch zu, daß das „religiöse und das gegenständliche (theoretische) Bewußtsein nicht so völlig von einander unabhängig seien, daß beide für einander gleichgültig wären.“ **) Wie könnte denn eine geistige Entwickelung selbstständig heißen, deren Eine Seite durchaus preisgegeben wäre einer ihr fremden Macht? Es braucht also keiner weitläufigen Nachweisung, was zu halten sei von jener Biedermann'schen Behauptung, daß sie „der Religion ein eignes freies Gebiet anweisen, auf dem sie der Botmäßigkeit der Philosophie ganz entzogen sei.“ Woher käme denn der gerade von Niemand mehr, als von dieser Art von Philosophen geltend gemachte Widerspruch der Philosophie und der Religion, wenn die Gebiete von einander ausgeschieden wären? Und daß nicht nur die theoretische Geistesentwickelung bestimmend auf das religiöse Bewußtsein einwirke, sondern eben so sehr auch die ethische auf die theoretische, dieß erzeigt sich auf nicht unmerkwürdige Weise gerade in den Versuchen, welche Zeller und Biedermann machen, den von allen tiefern Denkern anerkannten Consequenzen ihrer Theorie in Hinsicht auf das Sittliche auszuweichen. Jedenfalls lassen sich die Gebiete der Philosophie und der Religion nicht so von einander ausscheiden, wie es von Zeller und Biedermann versucht wird.

*) Zeller, theol. Jahrb. 1845, I, Seite 75.

**) Zeller, theol. Jahrb. 1842, Seite 47.

Die Philoſophie oder Wiſſenſchaft hat es nicht nur mit dem Allgemeinen zu thun, ſo daß das Beſondere und Einzelne als nicht zu ihr gehörig einem andern Gebiete zugetheilt werden könnte. Das wäre doch ein armſeliges Wiſſen, welches das Einzelne gar nicht in ſeinen Bereich hineinzuziehen wüßte! Das Wiſſen hat auf jedem Gebiete nicht nur das Allgemeine, ſondern nach der allgemeinen Geſetzmäßigkeit auch das Einzelne zu begreifen. Die Metaphyſik geht allerdings weniger auf das ſubjective Weſensdaſein ein, als die Religion, allein nur deßwegen, weil im gegenwärtigen Zuſtande der wiſſenſchaftlichen Entwickelung jeder dieſer geiſtigen Entwickelungsweiſen eine eigene Einſeitigkeit anhaftet. Eigentlich will aber die Metaphyſik die allgemeine Geſetzmäßigkeit erkennen, nach welcher auch das Einzelne zu begreifen ſei, wie ſie denn gerade nach dieſen Philoſophen die richtige Faſſung des Verhältniſſes des Allgemeinen und Einzelnen, des Abſoluten und Endlichen, auch für das religiöſe Bewußtſein beſtimmen ſoll. Und ſie werden doch gewiß nicht ſagen wollen, daß z. B. auf dem Gebiete der Moral und des Rechtes die Philoſophie ſich nicht auch mit dem ſubjectiven Weſen und Zuſtand des Menſchen beſchäftige. Die Philoſophie kann das Einzelne, das Concrete und Subjective nicht ganz aus ihrem Gebiete ausſcheiden laſſen, und umgekehrt iſt der Religion das Wiſſen von Gott und Welt nicht gleichgültig. Von einer ſolchen Ausſcheidung des Wiſſens und der Religion ließ Hegel ſich nicht träumen, wenn er das vollſtändigere Wiſſen für weſentlich religiös anſah. Allerdings tritt das Verhältniß des Subjects zum Göttlichen im religiöſen Bewußtſeinszuſtande mehr in den Vordergrund, als in der abſtract wiſſenſchaftlichen Thätigkeit. Allein dieß geſchieht deßwegen, weil die Religion, ihrer weſentlichen Eigenthümlichkeit nach, eben diejenige Seite des allgemeinen ſittlichen Gebiets iſt, auf welcher ſich (nach Hegels Erklärung) die innerlichſte und tiefſte Geſinnung, alſo das Subjectivſte, in ſeiner Beziehung auf das Göttliche zu verwirklichen hat, dabei aber, vermöge der nothwendigen Einſeitigkeit jeder einzelnen Thätigkeit des endlichen Geiſtes, nicht

Alles gleichmäßig in Einen Moment befaßt werden kann. Es iſt noch Niemand gelungen die Gebiete der Philoſophie und der Religion ſo von einander auszuſcheiden, daß jedes von dem andern unabhängig bliebe; dieſe von den neueſten Tübinger-Philoſophen verſuchte Ausſcheidung iſt jedoch eine von den allerunhaltbarſten. Und ſie wird nicht haltbarer durch die Stütze, welche ihr Zeller in ſeiner ſogenannten „pathologiſchen Thätigkeit" geben möchte. Wenn es auch Feuerbach und Zellern belieben mag, das Religiöſe nur finden zu wollen in gewiſſen egoiſtiſchen Bewußtſeinszuſtänden, ſo würde doch gewiß ſelbſt Strauß gern zugeben, daß nur von der ſinnlich verunreinigten, nicht aber von der reinern und edlern Frömmigkeit geſagt werden kann, die Thätigkeit habe ihr Ziel nur in einer Wirkung auf das Subject. So wenig als dem wahrhaft ſittlichen, iſt es dem religiöſen Bewußtſein um ſolche ſubjective Luſterregungen zu thun. Und wenn man auch abſehen will von dem ganz eigentlich Unwürdigen der Zellerſchen Darſtellung, ſo würde der Religion jedenfalls durch ihn keine ſelbſtſtändige Stellung angewieſen, denn in dieſem ſogenannten pathologiſchen Gebiete wäre immer zugleich auch Wiſſen und Thun enthalten, und ſehr viele pathologiſche Zuſtände wären auf keinen Fall religiös zu nennen.

Nichts alſo iſt unrichtiger, als daß die neueſten Tübinger der Religion eine ſelbſtſtändige Stellung anweiſen. Wir haben nur noch etwas genauer nachzuſehen, welches die Stellung ſei, die ſie ihr übrig laſſen.

Es muß allerdings anerkannt werden, daß die Tübinger nicht ſo verächtlich und feindſelig von der Religion ſprechen, wie Feuerbach. Doch ſchon in dieſer Hinſicht haben ſie, wie auch eine oben angeführte Stelle beweiſt, vor Strauß ſehr wenig voraus. Wohl aber iſt es wahr, daß ſie die praktiſche Seite des Religiöſen mehr zur Anerkennung zu bringen geneigt ſcheinen, als Hegel und Strauß. Indeſſen iſt wenigſtens bei dem Erſtern die praktiſche Seite nur infolge des zunächſt überwiegend theoretiſchen Intereſſes bei ſeinen Darſtellungen zurückgedrängt, keineswegs ganz verkannt. Wenn

doch Hegel erklärt, der Inhalt der Philoſophie und der Religion ſei derſelbe, ſo kann er die Bedeutung der Religion auch von der praktiſchen Seite nicht verkennen, da ihm als Philoſophen doch die praktiſche Seite des Geiſteslebens eine eben ſo große Bedeutung hat, wie die theoretiſche. Die Tübinger reden häufiger von einem praktiſchen Moment, oder von dem vorzugsweiſe praktiſchen Weſen der Religion; allein auch in den wenigen Stellen, wo ſie es unternehmen, beſtimmter zu zeigen, wie ſie den praktiſchen Gehalt der Religion auf's ſorgfältigſte wahren, haben wir durchaus nichts gefunden, das für das praktiſch-religiöſe Intereſſe bedeutungsvoller und befriedigender wäre, als was Hegel vielfach ausgeſprochen hat. Die Stellung der Religion zur Philoſophie iſt aber vorzugsweiſe von der theoretiſchen Seite in's Auge zu faſſen.

Während gewiß Hegel und Strauß zugegeben haben würden, in praktiſcher Beziehung habe nicht ſelten der philoſophiſch Gebildete vor dem ungebildeten Frommen nichts voraus, iſt es allerdings ihre Meinung, die Religion bilde eine untergeordnete Entwickelungsſtufe gegen die Philoſophie. Ausdrücklicher, als die Tübinger es zu thun pflegen, indeſſen nicht von dem Sinn der Hegelſchen Lehre abweichend, ſagt Strauß: „die Begriffe, welche die Philoſophie an die Stelle der religiöſen Vorſtellungen ſetze, haben die Fähigkeit, im Gemüthe des Philoſophen die Stelle der religiöſen Vorſtellungen zu vertreten; dem wahrhaft Philoſophirenden gewähre das Syſtem ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugungen ganz dieſelbe innerſte Befriedigung, welche dem Gläubigen der Inbegriff der chriſtlichen Glaubenswahrheiten gewährt. Religion und Philoſophie thun demſelben höchſten Bedürfniſſe des Geiſtes genug.“ Damit iſt einerſeits erklärt, daß der Religion für das unwiſſenſchaftliche Bewußtſein der nämliche Werth zukomme, wie der Philoſophie für den Gebildeten, andrerſeits, daß die Letztere eine höhere Entwickelung des geiſtigen Daſeins bilde, in dem nämlichen Verhältniß, wie der wiſſenſchaftliche Begriff etwas Höheres ſei, als die unwiſſenſchaftliche Vorſtellung. Das ethiſche Weſen der frommen Zuſtände wird Strauß auf der

philoſophiſchen Entwickelungsſtufe nicht hinter ſich laſſen, den Namen der Religion aber würde er für den Bildungszuſtand des Philoſophen nicht gebrauchen wollen. Was bieten uns aber die neuern Tübinger mehr? Niemand hat mehr als ſie es ſich zur Hauptaufgabe all' ſeiner Thätigkeit gemacht, die Vorſtellungsweiſe des religiöſen Bewußtſeins, nach ihrem Ausdruck, in den Gedanken oder den Begriff aufzulöſen, womit ſie die höhere Entwickelungsform des Geiſtes bezeichnen. Biedermann ſagt freilich, auf keiner Entwickelungsſtufe habe der Menſch die Religion hinter ſich zu laſſen. Dieß gilt jedoch nach ſeinen ausdrücklichſten Worten nur von dem Nichttheoretiſchen in ihr, das Theoretiſche ſoll ganz der Philoſophie anheimfallen; der Philoſophie ſoll, nach Zeller, die höchſte Entſcheidung über theoretiſche Wahrheit oder Unwahrheit zuſtehen. Und daß die Form des Gedankens die höhere ſein ſoll, als die der Vorſtellung, zeigt ſich an jeder Stelle, wo ſie von dieſem Unterſchied ſprechen. Von der theoretiſchen Seite würde, nach der größern Biedermann'ſchen Schrift, welche die Anſichten der Schule am vollſtändigſten darſtellt, die Religion nur eine untergeordnete Entwickelungsſtufe bilden, die Philoſophie aber die höhere. Biedermann würde allerdings auch eine Religionsform annehmen, in welcher das Bewußtſein ſich von der Weiſe der Vorſtellung ganz losgemacht hätte, ſo daß ihm zwar wohl die gewöhnliche, aber nicht nothwendig alle Religion eine niedere Entwickelungsſtufe bilden würde. Er muß ſich aber dafür von Zeller nachdrücklich zurechtweiſen laſſen, als für den bedeutendſten Differenzpunkt zwiſchen ihnen beiden, indem Zeller ſo ernſtlich, als irgend Strauß, darzuthun ſucht, daß das unangemeſſene Vorſtellen die weſentliche Form aller Religion ſei,*) daß der Bewußtſeinszuſtand ſich über die im eigentlichen Sinn des Worts religiöſe Stufe erhebe, ſo wie die philoſophiſch richtige theoretiſche Form errungen worden ſei.

---

*) Zeller, theol. Jahrb. 1845, Seite 421.

Von der praktiſchen Seite betrachtet, wird Biedermann die Religion allerdings nicht für weſentlich unvollkommener anſehen, als den Standpunkt der Philoſophie, da er ſich zwar in ſeinen neuern Aufſätzen ſehr bemüht, geltend zu machen, daß ſie das Sittliche in den Zuſammenhang ihres Syſtems aufzunehmen wiſſen, jedoch ſich nicht einfallen läßt, zu behaupten, daß ſie einen weſentlich höhern ſittlichen Standpunkt einnehmen. Zeller hingegen macht eine Unterſcheidung des Religiöſen auf der praktiſchen Seite von dem Sittlichen; aber er ſetzt das eigentlich Religiöſe großen Theils in egoiſtiſche Strebungen und Luſterregungen, die bei reinerer Sittlichkeit aufgegeben werden müßten, ſo daß nach ihm ſehr ähnlich, wie nach Feuerbach, auch von der praktiſchen Seite die Religion eine unvollkommenere Entwicklungsſtufe bilden würde.

Es iſt alſo ganz eigentlich Trug und Täuſchung, wenn behauptet wird, die Tübingerfraction weiſe der Religion eine höhere Stellung im Geſammtleben des Geiſtes an, als Hegel und Strauß. Ja wir ſtehen nicht an, die Verantwortlichkeit für die hier nicht weiter zu begründende Behauptung auf uns zu nehmen, daß die ihr von Hegel angewieſene Stellung eine weit edlere wäre, als die ihr von Zeller übriggelaſſene, welche weit mehr der Feuerbach'ſchen ähnlich iſt, wie nicht etwa bloß wir ſie faſſen, ſondern wie Strauß ſelbſt ſie darſtellt. Hegel behauptet, der Inhalt, das tiefere Weſen, und zwar gewiß von der praktiſchen Seite nicht weniger, als von der theoretiſchen, ſei derſelbe in Religion und Philoſophie, nur die theoretiſche Form ſei vollkommener in der Letztern. Zeller dagegen macht mit Strauß geltend, daß mit der Form auch der Inhalt der Religion ſich verändere; daß zwar (und darin hat er ohne Zweifel Recht) „nicht jede Veränderung im Bereiche des Vorſtellens und Denkens eine gleich große innerhalb des religiöſen Gebiets nach ſich ziehe;*) daß aber doch die Beſtimmtheit des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins von der

*) Zeller, theol. Jahrb. 1842, Seite 47.

theoretiſchen Weltanſchauung nicht ſo unabhängig ſei, daß jene völlig dieſelbe bleiben könnte, wenn dieſe eine ganz andere geworden ſei.“*) Und inwiefern er ſie als eine eigne Seite des Geiſteslebens anerkennt, macht er ſie beinahe in Allem, was ihr im Unterſchied von der Philoſophie eigenthümlich ſein ſollte, zu einem Product der ſubjectiven, zum Theil nicht ſittlich zu rechtfertigenden Triebe, Intereſſen und Bedürfniſſe. Entſchieden lieber würden wir uns zu der Strauß-Hegelſchen Auffaſſung bekennen, als zu dieſer Zellerſchen.

Die Frage nach der Stellung der Religion zum Pantheismus nöthigte uns vor Allem aus zu dieſer allgemeinen Unterſuchung, weil Einige ſich fälſchlich das Anſehen gaben, als wäre dieſelbe eine günſtigere nach der Faſſung der Tübinger. Nunmehr iſt auch in einigen ſpeziellen Beziehungen nachzuweiſen, wie ſich der Pantheismus zu dem verhalte, was unter den Menſchen Religion heißt.

In Hinſicht auf die theoretiſche Seite der Religion, und zwar nicht etwa bloß einer beſtimmten Geſtalt der poſitiven, ſondern alles deſſen, was je unter den Menſchen als Religion anerkannt worden iſt, iſt leicht einzuſehen, daß dieſelbe durch den Pantheismus denn doch wirklich aufgehoben wird. Nicht nur iſt, ungeachtet einzelner Anklänge zum Pantheismus, die unter den Völkern wirklich beſtehende Religion allerwärts und zu aller Zeit entſchieden theiſtiſch geweſen, denn auch der Polytheismus iſt eine Art des Theismus, ſondern auch die auf bloßen Vernunftgründen beruhenden religiöſen Ueberzeugungen, welche in ihrem Kreiſe als religiös anerkannt wurden, ſind durchgängig nicht pantheiſtiſch geweſen. Auf der

*) Zeller, theol. Jahrb. 1845, Seite 425.

Unterſcheidung des Göttlichen und Weltlichen, welche im Gegenſatz zum Pantheismus mit dem Worte Theismus bezeichnet wird, beruht, ſo zu ſagen, alle genauere Geſtaltung der religiöſen Ueberzeugung. Sagt doch ſelbſt Biedermann: „Alle Religion beruht auf der Anerkennung eines Jenſeits für den Menſchen. Wenn man ſich alſo von einem philoſophiſchen Syſtem erzählen läßt, es ſtelle das Daſein eines perſönlichen Gottes im Himmel und die Unſterblichkeit der Seele in Abrede, kurz es leugne das Jenſeits, ſo verſteht ſich ja von ſelbſt, daß ein ſolches Syſtem die Religion aufhebt.“ Wenn nun die theiſtiſche Auffaſſung durchaus der pantheiſtiſchen Platz machen ſoll, ſo kann kein einziger Satz der bisherigen Religionslehre in unverändertem Beſtand bleiben. Dieß zeigt ſich in der Leugnung oder Umdeutung aller Lehren der ſonſt geltenden Religion durch die Pantheiſten, und nicht am wenigſten auch darin, daß ſie gar keinen beſtimmten Ausdruck religiöſer Lehre anerkennen oder ſelber aufſtellen möchten. *) In dieſer Hinſicht alſo ſind keine weitern Nachweiſungen nothwendig. Wir erinnern nur, daß der Gott der Pantheiſten zwar ein allriechender, allſchmeckender ꝛc. iſt in allen Naſen und Gaumen von Menſch und Thier zuſammen, daß er aber für ſich kein Bewußtſein und keinen Willen hat, ſo wenig als die Wärme, die Schwere, das chemiſche Naturgeſetz — daran auch, daß bei dieſer Anſicht die allgemeinen Weltgeſetze die Stelle der göttlichen Eigenſchaften einnehmen.

Einige von unſern Philoſophen verſichern aber, das weſentlich Religiöſe, nämlich das Praktiſche, bleibe bei aller Umgeſtaltung des Theoretiſchen dasſelbige. Daß bei ſehr verſchiedener Vorſtellungsweiſe in Anſehung des Religiöſen der reale Gehalt des ganzen Lebenszuſtandes ungefähr denſelben ſittlichen Werth haben könne, möchten wir nicht beſtreiten. Doch haben wir geſehen, wie ſelbſt Zeller nicht umhin kann, von Biedermann abweichend anzuerkennen, daß durch die Um-

*) Siehe Biedermann, freie Theol., Seite 227 folg. Viſcher, Jahrb. d. Gegenw. 1845, Seite 1089 folg.

gestaltung des theoretischen Bewußtseins auch das praktisch-religiöse Bewußtsein berührt wird. Und wohl gibt es denn doch auch Veränderungen im religiösen Vorstellen, die nur bei einer ganz andern Religion, als die frühere war, eintreten können, und wahrscheinlich auch solche, mit denen gar keine Religiosität verträglich ist. Wie könnte sonst, wie doch Biedermann zugibt, durch die Leugnung des Jenseits die Religion aufgehoben werden. Bei pantheistischer Denkweise mögen sich Gemüthszustände einstellen, die den wirklich als solche anzuerkennenden religiösen nicht unähnlich sind, ja an realem Werth manchen Gestaltungen theistischer Frömmigkeit nicht nachstehen. Es wird sich jedoch dabei Alles gar eigen gestalten.

Wie man den Begriff der Religion bestimmen mag, immer gehört zu einer Religion, die diesen Namen verdient, daß ein geistiges Verhältniß anerkannt werde zwischen dem Menschen, der die Religion hat, und dem Göttlichen. Unsere Pantheisten nun reden unermüdlich von einer Vermittelung des unmittelbaren Selbstbewußtseins mit dem allgemeinen Wesen des Menschen, oder mit dem Göttlichen. Eine gewisse Vermittelung aber findet Statt zwischen jeder Einzelexistenz und dem allgemeinen Wesen ihrer Gattung, und zuletzt wohl mit dem schlechthin allgemeinen Sein. Damit jedoch dieses Verhältniß Religion heißen könne, muß es nicht nur realiter bestehen, sondern als Verhältniß eines Bewußten zunächst von diesem gewußt werden, muß ein Bewußtseinszustand sein. Und wiederum wird Niemand Religion nennen wollen die Beziehung des Selbstbewußtseins auf allgemeine Naturmächte, unter denen der Mensch steht. Wenn das Verhältniß soll Religion heißen können, so muß das höhere Wesen selbst als geistiges Wesen gefaßt werden, der Fromme muß sich eines geistigen Verhältnisses zu seinem Gott bewußt sein.

Nun werden unsere neuesten Pantheisten behaupten, auch sie seien sich in den frommen Thätigkeiten oder Zuständen eines geistigen Verhältnisses bewußt. Sie nennen auch wirklich das absolute Wesen Geist. Allein wir wissen längst, was dieß für ein Geist ist, nach ihrer Ausdrucksweise, nicht existirender

Geiſt, ihm kommt, als Abſolutem, kein wirkliches Wiſſen und Wollen zu. Ein Verhältniß geiſtiger Gemeinſchaft iſt alſo dieß doch gewiß nicht, da auf der einen Seite gar kein wirklicher Geiſt vorhanden ſein würde. Das Bewußtſein mag ſich denken als im Verhältniß ſtehend zu dem ſchlechthin allgemeinen Weſen; ein wahrhaft geiſtiges Verhältniß aber wäre zwiſchen einem ſolchen Gott, deſſen Eigenſchaften nach Strauß nichts ſein würden, als die allgemeinen Weltgeſetze, ebenſowenig möglich, als zwiſchen dem menſchlichen Geiſt und den phyſiſchen Weltgeſetzen oder Mächten z. B. der Schwere, der Electricität ꝛc.

Bis unſere neueſten Pantheiſten die Welt anders zu belehren unternommen haben, hätte Niemand gemeint Religion zu haben, der nicht geglaubt hätte, er ſtehe zum Göttlichen in einem Verhältniſſe, daß dieſes wiſſe um ihn, um ſeinen individuellen Zuſtand und ſeine Beſtimmung, und er ſelbſt wenigſtens theilweiſige Einwirkungen des Göttlichen auf ſich erfahren könne. In einem ſolchen lebendigen, gegenſeitig bewußten Verhältniß zum Göttlichen glauben Alle zu ſtehen, die wirklich Religion haben. Allerdings nimmt die Ueberzeugung von dieſem Verhältniſſe nicht ſelten eine Geſtalt an, die auch auf dem nichtpantheiſtiſchen Standpunkte nicht als durchaus richtig angeſehen werden kann. Wenn aber auf gar keine Weiſe ein ſolches lebendiges, bewußtes Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchen möglich wäre, ſo ſollte doch wohl Niemand recht zu behaupten den Muth haben, daß dennoch das fortbeſtehen könne, was man bisher Religion genannt hat. Biedermann tadelt Feuerbach, daß er die Religion nur als eine thörichte Illuſion darzuſtellen ſuche, und für etwas ſo ganz Thörichtes und Schädliches, wie Feuerbach, ſieht allerdings namentlich auch Zeller die Religion nicht an. Illuſion aber wäre ganz gewiß auch nach der Anſicht der Tübinger das Allermeiſte in aller bisherigen Religion. Niemand ſpricht deutlicher und unwiderſprechlicher aus, daß das, was der Religion grundweſentlich ſei, durch ihr Syſtem aufgehoben werde, als gerade Zeller ſelbſt. Sogar dem im eigentlichſten Sinne des Worts

Sittlichen bei der Religion, den Gemüthsbewegungen der Begeisterung, Ergebung, Reue u. s. f. sei eine persönliche Wendung, ein Verhältniß von Person zu Person, des endlichen Subjects zum absoluten Subject, wesentlich, wenn diese Gemüthserregungen nicht bloß sittlich, sondern religiös sein sollen. Durch dieses persönliche Verhältniß unterscheide sich die religiöse Thätigkeit von der sittlichen als solcher, dieß gebe den auch in der Religion vorkommenden sittlichen Vorschriften allein ihren religiösen Charakter.*) Die Persönlichkeit Gottes zu verneinen ist aber gerade die Hauptsache bei dieser ganzen Philosophie, also ihre nothwendige Wirkung, das wesentlich und allein Religiöse unmöglich zu machen in jedem Gemüthe, das sich diesen Lehren hingibt.

Die allgemeinste, natürlichste und ernstlichste Weise religiöser Bethätigung ist immer das Gebet gewesen, und wird es immer und überall bleiben, wo irgend religiöses Leben sich erhält. Im Gebet sucht sich der Mensch in ein solches gegenseitig bewußtes Verhältniß zu Gott zu setzen, und ist sich eines solchen dabei bewußt. Freilich sind nicht alle Ueberzeugungen, auf die sich bei Manchen das Gebet stützt, so beschaffen, daß wir sie verfechten könnten. Wo aber kein eigentliches Gebet mehr möglich wäre, da müßten wir sagen, es sei auch alle Möglichkeit der Religion aufgehoben. Nun werden wiederum unsere pantheistischen Theologen und Geistlichen versichern, das Gebet sei ihnen keineswegs eine Thorheit, im Gegentheil auch sie üben das Gebet. Und allerdings, wenigstens im Namen der Gemeinde, thun sie es als öffentliche Liturgen. Doch was für ein Gebet ihnen noch übrig bleibt, hat abermals Strauß recht klar ausgesprochen: „Können wir gleich den Wahlspruch unserer Alten: ora et labora — (bete und arbeite) in dieser Form uns nicht mehr aneignen, so wäre es doch auf der andern Seite zu viel, wenn wir uns von den Industriellen unserer Tage durch die spitzfindige Bemerkung fangen ließen, daß in dem wohlverstandenen labora (arbeite) das ora (bete)

*) Zeller, theol. Jahrb. 1845, Seite 398.

als Bestimmung des Weltlaufs durch einen außerweltlichen Verstand, sondern als die den kosmischen Kräften und deren Verhältnissen immanente Vernunft zu betrachten: und daß das Geschick der Menschheit, der Völker und der Einzelnen, unter der Leitung der Vorsehung stehe, kann nur den Sinn haben, daß vermöge des allgemeinen Uebergreifens des Geistes über die Natur die Entwickelung des menschlichen Geschlechtes im Großen seinem Begriffe gemäß verlaufe, und die Zufälligkeit des einzelnen Thuns und des natürlichen Geschehens sich immer wieder zur allgemeinen Nothwendigkeit ausgleiche, der Einzelne aber in keine Lage versetzt werden könne, deren der Geist in ihm nicht Meister zu werden, und sie zu eigenthümlicher, seiner würdiger Gestaltung zu verarbeiten im Stande wäre." *) Die den kosmischen Kräften immanente Vernunft wäre jedenfalls keine ihrer selbst und ihres Wirkens bewußte Vernunft, sondern eben nur die Bestimmtheit und Einrichtung, welche, wie z. B. in den astronomischen Verhältnissen, die endliche Vernunft als vernunftmäßig anerkennen muß. Und die Bemeisterung aller Lagen durch den Geist im Einzelnen würde großentheils in bloßer Resignation bestehen, da doch das Providentielle eben nur darin bestehen soll, daß sich Alles zur allgemeinen Nothwendigkeit ausgleiche. Resignation wird freilich den Menschen auch vom theistischen, und selbst vom christlichen Standpunkt aus mehr zugemuthet werden müssen, als sie gerne sich gefallen lassen; doch so ganz und gar, wie bei der pantheistischen Denkweise unvermeidlich ist, auf alle Tröstungen der Religion verzichten zu sollen, ist das Härteste, was dem menschlichen Gemüthe zugemuthet werden kann, und wir sind gewiß, unsere Pantheisten sind selbst nicht im Stande, gegen in höherm Grade Unglückliche ihrem Systeme entsprechend sich zu verhalten.

Herr Biedermann versichert ausdrücklich: „Das Absolute sei ihnen die absolute Norm für die freie moralische Sphäre des Geistes — Gesetzgeber; die auch in der freien Thätigkeit

*) Strauß, Glaubensl. II, Seite 384.

des Subjects nothwendige Vorausſetzung und wirkende Kraft der Erfüllung jener Norm — die göttliche Gnade, die auch das Wollen und Vollbringen wirkt; die vollziehende Macht des abſoluten Urtheils über den Menſchen — Richter, der hier abſolute Bejahung, concrete Identität mit ſich und darin abſolute Befriedigung gibt — ewiges Leben, Kindſchaft Gottes, oder abſolute Verneinung des wahren Lebens — ewige Strafe."*) Auf die Abſchnitte vom Sittlichen im Syſtem des Pantheismus und vom Jenſeits verweiſend, wollen wir nicht in Zweifel ziehen, daß manche Pantheiſten das All' durchwaltet denken von einer den ſittlichen Ideen entſprechend ſich bewegenden Geſetzmäßigkeit. Selbſt von Strauß ſind wir, ungeachtet ſeiner früher angeführten Darſtellung des Sittlichen, nicht ungeneigt, dieß anzunehmen. Wie wir uns ſchon an einer andern Stelle ausgeſprochen haben, werden in ſittlicher Hinſicht wohl ausgerüſtete Geiſter, ungeachtet ihrer theoretiſchen Grundanſicht, durch die Macht des in ihnen wirkſamen ſittlichen Triebes dahin gebracht werden, eine der im Gewiſſen ſich verkündenden entſprechende Geſetzmäßigkeit des All' anzunehmen; das ſich als nothwendige Weſensbeſtimmtheit des eignen praktiſchen Geiſtes ankündigende Geſetz, werden ſie nicht nur als eine einzelne Verwirklichung des Abſoluten auffaſſen, ſondern als in demſelben begründetes allgemeines Geſetz für alle geiſtigen Exiſtenzen. Eine gar eigne Sache iſt es jedoch auch mit dieſem Geſetzgeber, da ja keiner ſein ſoll, der das Geſetz wirklich gibt, ſondern dieſes eben ſchlechthin gegeben iſt, alſo nicht von einem Geſetzgeber, wenn auch allenfalls von einer Geſetzgebung, geſprochen werden ſollte. In den angeführten Worten Biedermanns liegt, wie er nicht in Abrede ſtellen wird, nur dieſer Sinn. Sonſt hat abermals Strauß geſagt, in welcher Weiſe das Göttliche ihnen Geſetzgeber iſt, nämlich: „In der unabweisbaren Gewalt, welche im menſchlichen Leben das Sittengeſetz behauptet, offenbart ſich die gött-

*) Biedermann, freie Theol., Seite 56.

liche Heiligkeit." *) In den riechenden und ſchmeckenden Weſen zuſammen iſt der pantheiſtiſche Gott ein allriechender, allſchmeckender Gott. Auf gleiche Weiſe würde er in denjenigen Weſen, die Gewiſſen haben, ein Gewiſſenhabender, alſo gewiſſenhafter Gott ſein, ein heiliger jedoch kaum ſo recht, da unſere Philoſophen zwar wohl behaupten, keine Heiligkeit nöthig zu haben, doch nicht eben ſelbſt Heilige zu ſein. In der Geſammtheit des menſchlichen Daſeins würde ſich ſeine Heiligkeit darſtellen ſollen. Zu dieſer gehört aber, nach dieſer Lehre, das Böſe nothwendig mit, alſo auch zu der göttlichen Heiligkeit. Und moraliſcher Geſetzgeber wäre er nur, inſofern es moraliſche Exiſtenzen in der Welt gibt, ebenſo ſehr alſo auch unmoraliſcher Geſetzgeber in den unmoraliſchen Exiſtenzen.

Iſt das Abſolute oder Göttliche auch in der freien Thätigkeit des Menſchen die nothwendige Vorausſetzung und wirkende Kraft der Erfüllung des Geſetzes, ſo können ſie allerdings, wo ſie ſich bewußt ſind, im eignen Daſein das Gute zu haben, von Gnade reden, und dieß iſt vielleicht die vorzüglichſte, wenn ſie gehörig hervorgehoben würde, am meiſten zur Gegenwirkung gegen die Selbſtüberhebung des individuellen Bewußtſeins geeignete Seite des Syſtems. Wir brauchen jedoch nicht weitläufig zu ſagen, wie ſehr eine andere Gnade dieß wäre, als was man ſonſt allgemein bei dieſem Worte denkt. Wenn's eine Gnade gibt, ſo gibt es nach dieſer Lehre doch keinen Gnädigen; wenn ohne ſein Verdienſt dem Menſchen Gutes zu Theil wird, ſo iſt doch keiner, der aus wirklicher Liebe und Güte ihm die Güter zuwendete. Dieſe Gnade beſtünde in nichts Anderem, als darin, daß vermöge der allgemeinen Weltgeſetzlichkeit auf einer beſtimmten Stelle ſich eine ſittliche Angelegtheit fände, aus welcher im Fortgang der Entwickelung die Erfüllung der zuerſt zum Bewußtſein gekommenen ſittlichen Norm ſich entwickelte.

Noch weiter entfernt ſich in Anſehung der Gerechtigkeit, der Schuld und des Gerichts dieſe Lehre von dem, was ſonſt

*) Strauß, Glaubensl., I, Seite 596.

in allen ethiſchen Religionsformen das Bewußtſein in dieſer Beziehung feſthält. Wir haben aber geſehen, in welchem Sinne Strauß ein Gericht, eine Verdammung des einzelnen menſchlichen Zuſtandes annimmt. Und wir wiederholen, daß Strauß auch in dieſem Stücke das Syſtem nicht entſtellt, nicht weſentlich von Hegel ſelbſt abgewichen iſt, ſondern den eigentlichen Sinn der Lehre nur deutlicher ausſpricht. Wenn er ſich nicht neuerlich entſchiedener ausgeſprochen hätte, ſo würden wir auch in der uns hier vorliegenden Stelle Biedermanns keinen andern Sinn vermuthet haben, als in der Straußiſchen Darſtellung. Eine Erkenntniß des Zurückbleibens hinter der Idee menſchlicher Vollkommenheit muß allerdings entſtehen, wenn dieſe an unſer empiriſches Daſein gehalten wird. Zunächſt aber ſcheint Strauß die Unangemeſſenheit des Einzelnen zur Idee ſtrenger zu beurtheilen, als Biedermann, denn er ſagt: „kein Einzelner entſpreche je der Idee, der Menſch ſei alſo vor derſelben immer nur gerichtet," während Biedermann zuvörderſt von Bejahung, Identität der einzelnen Exiſtenz mit dem Abſoluten, von abſoluter Befriedigung ſpricht. Er wird indeſſen kaum ſagen wollen, daß eine beſtimmte Einzelexiſtenz je vollkommen und allſeitig dem Geſetz entſpreche, durch den im Bewußtſein ſich ankündigenden Richterſpruch gerechtgeſprochen, des ewigen Lebens als des gebührenden Lohnes würdig erklärt werde. Theilweiſe nur, inwiefern eben Gutes im jeweiligen Zuſtande vorhanden ſei, wird er von einem rechtfertigenden Spruch des Richters reden wollen. Inwiefern aber die Verneinung des wahren Lebens im Bewußtſein ſich ankündigt, das ſubjective Bewußtſein erkennt, wie ſeine Weſensbeſtimmtheit der Norm menſchlicher Vollkommenheit nicht entſpreche, ſoll das abſolute Urtheil des göttlichen Richters nicht nur ſich ankündigen, ſondern zugleich vollziehen. Strauß erklärt bei der Abhandlung über die göttliche Gerechtigkeit ausdrücklich die Begriffe von Lohn und Strafe für unangemeſſen und einem niedrigen Gebiet angehörend. Werden Biedermann und Zeller einen andern Lohn und eine andere Strafe lehren wollen, als die, welche unmittelbar liegt im

Bewußtſein des Entſprechens oder Nichtentſprechens des empiriſchen Daſeins zur Idee der Vollkommenheit? Die vorliegende Stelle Biedermanns deutet auf nichts Anderes hin, und ebenſowenig ſeine ſpätern Aeußerungen, ſo wie was ſich bei Zeller Einſchlägiges findet. In der vorigen Abhandlung haben wir geſehen, wie allerdings, ſobald ein kräftig ſtrebender ſittlicher Trieb vorhanden iſt, das ſittliche Bewußtſein ſich nicht gleichgültig über die anhaftende Unſittlichkeit beruhigt, zugleich aber auch, daß das theoretiſche Bewußtſein bei pantheiſtiſcher Denkweiſe theoretiſch Recht behalten würde, wenn es ſich aus der Unſittlichkeit nichts machte, da dieſe ja ein weſentliches und nothwendiges Moment in der Verwirklichung des Göttlichen ſei. Es erzeigt ſich hier das Eigene, daß je kräftiger der ſittliche Trieb in einer Seele wäre, deſto ſtrenger ſie ſich verdammen würde, alſo je mächtiger, nach den uns hier beſchäftigenden Ausſprüchen, die Gnade, deſto unerbittlicher der Richter, und umgekehrt, je ſchwächer das Sittliche im Gemüth, je weniger gottbegnadigt der Menſch, deſtoweniger verdammend das Gericht. Um dieſen Widerſinn ihrer Lehre abzuwenden, werden ſie wahrſcheinlich ſagen, die Exiſtenz, in welcher es aus gänzlichem Mangel aller ſittlichen Anlage nicht zur ſittlichen Mißbilligung komme, ſei gerade die werthloſeſte, am tiefſten verdammte, geſetzt auch, ſie empfinde es nicht. An ihr ſelbſt macht ſich jedoch in dieſem Zuſtande das Geſetz nicht geltend, vollzieht ſich nicht an ihr im Sinne der uns vorliegenden Stelle. Mithin gibt es für ſolche kein Gericht, es ſei denn, daß angenommen werde, im allgemeinen Weltproceß werden die unſittlichen Exiſtenzen zermalmt und vernichtet, und erleiden ſo ein objectives Gericht, auch wenn ſie es ſubjectiv nicht empfinden. Allein ſie ſind ja ebenſo ſehr bleibende als verſchwindende Momente, inwiefern ſie ſich ſtets wieder erzeugen; das Syſtem anerkennt auch für die am höchſten entwickelte Einzelexiſtenz als ſolche kein ſichereres und dauernderes Erhaltenwerden; und die Vernichtung als ein Uebel, eine Strafe anzuſehen, wäre ja Irrthum und Schwäche. Auch dieſe Art von Gericht iſt folglich nicht anzunehmen bei

denen, in deren Bewußtſein ſich das Gericht der Selbſtverdammung nicht vollzieht. *)

Und wie die Böſen inſofern der Strafe entgehen würden, als ſie ſubjectiv nichts davon empfänden und objectiv keine an ihnen vollzogen würde, ebenſo könnte es andrerſeits für die Guten kein ſeliges Leben geben, an dem die Böſen nicht ebenfalls in ihrer Weiſe Theil nehmen möchten. Wollen ſie, nach Biedermanns neuſten Aeußerungen, an die Einzelexiſtenz die Forderung ſtellen, daß das Böſe aus ihr heraus ſolle, daß alſo, wenn auch vielleicht nicht in derſelbigen Weiſe, doch im Weſentlichen Alle zu gleich hoher Vollkommenheit ſich erheben; ſo gibt es für jedes einzelne ſittliche Weſen nur eine ſehr getrübte Seligkeit, da jedes erkennen muß, wie weit es auch bei vorzüglicherer Entwickelung noch von der Vollkommenheit entfernt ſei. Iſt es aber mit ſolchen Aeußerungen denn doch eigentlich nicht ſehr Ernſt, gilt im Grunde mehr die oben dargeſtellte Strauß-Feuerbachſche Anſicht; ſo iſt auch der Unſittlichſte „des göttlichen Lebens der Idee theilhaftig, ſobald er gelernt hat, ſich als Glied des Ganzen zu empfinden, und ſeine Schranken als Kehrſeite fremder Realität zu erkennen.“ Die Kindſchaft Gottes, von welcher an der obigen Stelle, und auch ſonſt häufig, bei Einigen von der Partei die Rede iſt, könnte ebenfalls in nichts Anderem beſtehen, als in dem Bewußtſein der Identität mit dem Göttlichen, des Lebens in Gott, und zwar als ein Moment des Göttlichen ſelbſt, und auch dieſe Kindſchaft würden alle die empfangen, welche ſich als Kehrſeite fremder Tugend erkennen lernten. Im Vorbeigehen iſt übrigens auch zu bemerken, daß dieſer All-Eins-Gott, deſſen Erweiſungen eben im ſteten Uebergreifen über

*) Es könnte gegen dieſe Lehre geltend gemacht werden, was Pascal gegen eine ſonſt ſehr von derſelben verſchiedene ſagt: Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient plus. Ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner. Wenigſtens le système ne les tient plus.

jede endliche Exiſtenz beſtehen, kein zärtlicherer und liebenswürdigerer Vater ſein würde, als der alte Kronos, der ſeine eignen Kinder verzehrte.

So, und nicht anders, ſteht es nach dieſem Syſtem mit Lohn und Strafe. Im jeweiligen Augenblick ein bedeutſameres Moment des Ganzen zu ſein, einzig dieß wäre Lohn, ein geringfügigeres aber, Strafe, gleichviel, ob man ſich deſſen bewußt wäre, oder nicht.

Doch ſollen wir auch hier bemerken, daß es entſchieden theiſtiſche Auffaſſungsweiſen gibt, die, je ſtrenger ſie die Geſammtheit der Dinge als eine mit Nothwendigkeit in ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſene, durch den allmächtigen Willen Gottes beſtimmte Einheit auffaſſen, um ſo leichter auf theilweiſe ähnliche Anſichten kommen. Einen unſchätzbaren Vorzug indeſſen hat jedes theiſtiſche Syſtem namentlich in Hinſicht auf das Sittliche darin, daß ihm das Gute in dem göttlichen Weſen ſeine unentwägliche, allen Wandelungen entnommene, alle Wandelungen der zeitlichen Entwickelung beherrſchende Befeſtigung gewinnt. Und weiß eine Lehre denn auch die Möglichkeit der Fortdauer des endlichen Geiſtes nachzuweiſen, den Glauben daran zu begründen, ſo hat Gericht und Vergeltung auch eine ſehr andere Bedeutung, geſetzt, beides werde mehr in innerlichen Hergängen als in äußerlichen Dingen erkannt.

In dieſen Bemerkungen, die wir nicht weiter ausdehnen dürfen, haben wir in Beziehung auf etliche der wichtigſten Punkte die Stellung beleuchten wollen, welche der Religion, und zwar der Religion als Leben nicht weniger, denn als theoretiſches Fürwahrhalten, im Syſtem dieſes Pantheismus übrig bleibt. Die neuern Tübinger behaupten gewiß ſehr mit Unrecht, daß ſie ihr eine größere Bedeutung übrig laſſen, eine würdigere Stellung anweiſen, als nicht nur Hegel, ſondern ſelbſt Strauß. Frage man doch unter allen Europäern nach, ob irgend Einer, der nicht in die Befangenheiten und in die Intereſſen der Sippſchaft verwickelt iſt, zu erklären den Muth habe, dasjenige, was bisher unter allen Völkern aller Zeiten Religion geheißen hat, werde durch dieſe Lehre nicht in allen

wesentlichen Stücken aufgehoben? Was die Form des Bewußtseins anbelangt, erkennen sie es meistens selbst an, und zwar Zeller ebenso entschieden, wie Strauß. Diese beiden aber sagen zugleich selbst, daß mit der Form der Inhalt auf's Engste verwachsen ist und demnach mit ihr verändert werde. Und nicht etwa bloß eine bestimmte Gestaltung positiver Religion wird durch diesen Pantheismus aufgehoben, sondern die Hauptlehren der sonst sogenannten Vernunftreligion nicht weniger, als die Wesenlehren der christlichen Religion. Ob sie eine moralische Weltordnung festhalten, bei der eine achtungswerthe Sittlichkeit bestehen könne, haben wir im vorigen Abschnitt erörtert. Religion, die diesen Namen verdient, ist jedenfalls nach diesem Systeme nicht möglich. Biedermann sagt selbst: „Alle Religion beruht auf der Anerkennung eines Jenseits." Wir haben aber nachgewiesen, was für ein Jenseits diese Lehre anerkennt. Er sagt ferner: „Wäre es wahr, daß ein Theologe Gott und Ewigkeit leugnete, so wären damit allerdings die Grundelemente aller Religion geleugnet. Und einen solchen zum theologischen Professor machen, wäre Tollheit oder äußerster Hohn." *) Von ihnen behauptet er aber, es sei schlechthin nicht wahr, daß sie Gott und Ewigkeit leugnen. Die Worte allerdings lassen sie stehen. Wir haben aber nachgewiesen, was für einen Gott, was für eine Ewigkeit sie anerkennen und lehren. Und wiederum möchten wir, mit Ausnahme der in die Befangenheiten und Interessirtheiten dieser Klique Verflochtenen, alle gebildeten Europäer fragen: Ist Gott und Ewigkeit in dieser Philosophie etwas, das die ausgesprochensten Atheisten unter Franzosen und Engländern nicht ebenfalls hätten anerkennen können? Wir stehen nicht an, zu sagen, daß wir diese Art von Gotteslehre für schlimmer halten, als den Voltaireschen Atheismus, inwiefern diese ganz eigne Art von Menschenvergötterung auf weit schlimmere Weise zur Selbstüberhebung des egoistischen Bewußtseins beiträgt.

*) Biedermann, Kirche der Gegenw. 1847, Seite 164.

Wir haben uns bei allen dieſen Unterſuchungen nicht auf den eigenthümlich chriſtlichen Standpunkt geſtellt, und es iſt nicht unſere Aufgabe, das Verhältniß der ſpeziell chriſtlichen Religion zu dieſer Philoſophie nachzuweiſen. Wer aber dieſen Abhandlungen mit Aufmerkſamkeit gefolgt iſt, wird ohne alle genauere Nachweiſung einſehen, daß der Gegenſatz des Syſtems zu denjenigen Lehren, die ſeit achtzehn Jahrhunderten unter allen Chriſten übereinſtimmend ſind geglaubt und anerkannt worden, doch noch ſchroffer und feindſeliger iſt, als zu der Vernunftreligion. Es muß denen, welche mit den Merkwürdigkeiten deutſcher Schulphiloſophie nicht vertraut ſind, wirklich nicht nur als Geiſtesbeſchränktheit, ſondern beinahe als Wahnſinn erſcheinen, wenn der moraliſche Urheber der Berufung Zellers nach Bern erklären konnte, Perſönlichkeit Gottes und Unſterblichkeit der Seele ſeien keine Weſenlehren des Chriſtenthums, einer könne ſie leugnen, und dennoch ein Chriſt ſein. Das hat freilich nicht Zeller oder Biedermann geſagt, doch Zeller hat die weſentliche Uebereinſtimmung ihrer Anſichten bezeugt. Biedermann hat ſich ähnlich ausgeſprochen, und diejenigen wenigſtens, welche nicht wie Feuerbach und Viſcher auf jegliche Stellung in der Kirche gerne verzichten, zeigen, daß ſie die nämlichen Anſprüche machen. Wenn Perſönlichkeit Gottes und Unſterblichkeit der Seele nicht weſentliche Artikel des chriſtlichen Glaubens ſein ſollen, ſo wird jeder leicht denken können, was von dem Gerede von Kindſchaft Gottes, Gnade, Rechtfertigung durch den Glauben, Geiſt Chriſti u. A. m. im Verhältniß zur wirklichen chriſtlichen Lehre zu halten ſei. Es gibt wirklich nichts Widerlicheres, als dieſer Gebrauch chriſtlicher Ausdrücke für ſo ganz unchriſtliche Meinungen. Strauß ſelbſt hält ſich von ſolchem Unanſtand ziemlich rein und ſteht immer in einer nicht unachtbaren Weiſe da, ähnlich, wie etwa ein Helvetius. Auch wenn er von Chriſtus redet, ſo weiß man, daß er ihm eben nur die Bedeutung zugeſteht, welche nach dem Syſteme ihm konſequenter Weiſe zukommen kann. Die uns näher Stehenden erſt ſpielen mit chriſtlichen Worten und Chriſtlichkeitsverſicherungen ein un-

würdiges Spiel, bei welchem indeſſen theilweiſe, doch nicht gegen Alle, die Indignation einigermaßen gemildert wird dadurch, daß man nicht recht ſieht, inwiefern ſie Getäuſchte oder Täuſchende ſind. Wir begehren nicht immer dieſelbigen Worte gegen ſie zu gebrauchen, möchten auch die Uebereinſtimmung der buddhiſtiſchen und der junghegelſchen Lehre nicht in ſo vielen Punkten behaupten, wie ein anderer Bekämpfer der ſchweizeriſchen Hegelinge. Das aber iſt bei beiden Erſcheinungen ähnlich, daß das weſenhaft Göttliche ihnen in eine unbeſtimmte Allgemeinheit verfließt, außer inwiefern ſie von einer einzelnen menſchlichen Erſcheinung als von dem wirklichen Gott ſprechen. Man könnte aber ihre Reden von Chriſto auch vergleichen mit dem Geſchwätze jener Pietiſten, denen über ihrem Chriſtus-Cult der himmliſche Vater beinahe entſchwindet.

Richtig iſt es freilich, daß die Tübinger, Viſcher allerdings, der nicht Theologe ſein will, ausgenommen, nicht ſo gehäſſig und feindſelig über die chriſtliche Religion ſprechen, wie die Bauer, die Feuerbach und Aehnliche. Zeller anerkennt ausdrücklich, gegen Feuerbach, daß „in der chriſtlichen Welt ſich ein Geiſtesleben entwickelt habe, das dem der claſſiſchen Welt mindeſtens nicht nachſtehe.“ Er anerkennt, „daß die unvollkommene Religionsform für beſtimmte Individuen und Völker, infolge ihrer eigenthümlichen Organiſation und Bildungsſtufe die Art ſein kann, wie ſich ihnen der abſolute Gehalt am lebendigſten zum Bewußtſein bringt.“ Er wird gewiß auch von den ſchwäbiſchen und ſchweizeriſchen Landleuten annehmen, daß das bisherige kirchliche Chriſtenthum die ihnen beſſer, als ſeine Philoſophie, entſprechende Art ſei, ihnen den abſoluten Gehalt zu lebendigem Bewußtſein zu bringen, denn ſelbſt den Gebildeten hofft er die Reſultate ſeiner Wiſſenſchaft nur in der Weiſe des Vorurtheils beizubringen. *) Und dennoch iſt es ſein angeſtrengteſtes Beſtreben, wobei er alle Hülfsmittel eines vielſeitigen Wiſſens und einer reichen Begabung aufbietet, dem chriſtlichen Bewußtſein einen Stützpunkt

*) Zeller, theol. Jahrb. 1845, Seite 429.

um den andern zu entziehen, alle seine Fundamente zu untergraben, und zwar selbst in Aufsätzen für das große Publicum, genau nach seiner Erklärung, daß „die Freunde der speculativen Theologie das Ihrige thun müssen, um ihre Resultate mit schonender Hand in die allgemeine Bildung einzuführen.“ *)

VII.

Die pantheistische Lehre als Grundlage des sittlich-religiösen Volkslebens.

Wir haben die pantheistische Weltansicht in den wichtigern Beziehungen sorgfältiger, als wenigstens in populärer Abhandlung sonst wohl geschehen ist, dargestellt, und man wird uns keine Entstellung, kaum ein Verschweigen von etwas Bedeutendem, das zu ihren Gunsten gesagt werden kann, nachweisen können. Am ungünstigsten hat Darstellung und Würdigung im letzten Abschnitte gelautet. Wahrscheinlich dünkt den Meisten, welche unserer Abhandlung so weit gefolgt sind, über das Verhalten dieser Lehren zum sittlich-religiösen Leben bedürfe es keiner weitern Untersuchung. Man erlaube uns jedoch noch einige hierauf bezügliche Erörterungen, denn in Hinsicht auf ihre praktische Wirkung auf das sittlich-religiöse Volksleben ist diese Lehre noch ziemlich anders zu beurtheilen, als wenn sie nur als abstracte Theorie gefaßt wird, die einzelne gebildetere Geister zur Grundlage ihrer Denkweise gemacht haben.

Ungeachtet des entschiedenen Gegensatzes unserer Ueberzeugung zu dieser Ansicht, möchten wir nicht behaupten, daß bei solchen theoretischen Ueberzeugungen niemand eine ehren-

---

*) Zeller, theol. Jahrb. 1845, Seite 430.

werthe Sittlichkeit bewähren könne. Die Gedanken sind zwar immer zum Theil Erzeugniß und Ausdruck auch unsers praktischen Geisteszustandes, so daß man keineswegs durchaus den sittlichen Werth für unbetheiligt ansehen kann bei den theoretischen Ansichten. Doch nicht nur, weil wir alle so häufig irren, ziemt es sich nicht, einen Menschen um einer Meinung willen eiligst schlecht zu machen, sondern auch deßwegen, weil die am meisten ausgesprochenen Gedanken nicht immer der genaue und vollständige Ausdruck unsers geistigen Gesammtzustandes sind, weil neben ihnen noch gar Manches sonst im Menschen zu sein pflegt, weil im Bewußtsein nicht Alles streng zusammenhängt, also im Guten und Bösen nicht von jeder Meinung, nicht von jedem Theile der vorhandenen Bildung, sich alle natürlich zu nennenden Consequenzen und Zugehörigkeiten vorfinden.

Keineswegs also möchten wir behaupten, daß bei pantheistischer Denkweise durchaus niemand eine achtungswerthe Sittlichkeit entwickeln könne. Wir sind zwar fest überzeugt, auch die sittliche Entwickelung eines an sich edeln und gediegenen Geistes müsse des tiefsten Grundes sowie der höchsten Vollendung entbehren, wenn das Bewußtsein eingegrenzt bleibt auf die endliche Sphäre des irdischen Daseins, ohne das Gute zu fassen nach seiner Stellung in der Totalität der Dinge und nach seinem ewigen Wesen. Indessen auch die Pantheisten machen Anspruch auf eine solche Fassung. Und selbst einer innerhalb jener Umgrenzung sich haltenden Entwickelung ist nicht aller sittliche Werth abzusprechen. Es mag wohl eine nicht so ganz unrichtige Idee von dem wahren Wesen des Menschen auch einem auf diese Zeitlichkeit sich beschränkenden Bewußtsein aufgehen, ähnlich wie von dem vollkommenen Wesen anderer endlicher Dinge. Und zwar wird einem gediegenern, sittlich wohl ausgerüsteten Geiste eben im Geistigen und Sittlichen das wahre Wesen seiner Gattung sich offenbaren. Wie wir bereits in einer frühern Untersuchung einem unserer Pantheisten zugegeben haben, würde die Beschreibung dieses wahren Wesens des Menschen auch bei pan-

theiſtiſcher Denkweiſe eine keineswegs ſehr ſchlechte Sittenlehre bilden können. Wohl möchte ein Menſch bei pantheiſtiſchen Anſichten es zu einer achtungswerthen Erfüllung der ſo gewonnenen Norm des ſittlichen Daſeins bringen, möchte in manchen Beziehungen dem Ideal des Weiſen ſo nahe kommen, als die Meiſten von nichtpantheiſtiſchem Standpunkte aus. Dieß ſehen wir bei den Stoikern, deren allgemeine Weltanſicht ſich der pantheiſtiſchen wenigſtens näherte. Wie ſehr die neueſten Pantheiſten dem Ideal des Weiſen entſprechen, haben wir nicht zu unterſuchen, daß ſie demſelben nachſtreben, hindert ihr Syſtem nicht ſchlechterdings. Iſt der ſittliche Trieb, die ſittliche Anlage mächtig bei ihnen, ſo wird es an dieſem Streben und ſeiner wenigſtens theilweiſigen Verwirklichung nicht fehlen. Zunächſt iſt ihnen das Sittengeſetz die allgemeine Weſensbeſtimmtheit der unverkümmerten menſchlichen Natur, nicht aber der Ausdruck eines geſetzgebenden göttlichen Willens. Wir wollen jedoch dem betreffenden unter unſern Pantheiſten glauben, daß ihn bedünke, er komme auf dieſem Wege zu einer ganz ähnlichen Sittenlehre, wie Andere, welche das Sittengeſetz als Ausdruck des göttlichen Willens auffaſſen. Obgleich man dem Feuerbach niemals zugeben darf, daß der Menſch überall ſeine Götter nur nach ſeinem eigenen Zuſtande dichtend geſtalte, ſo iſt denn doch nicht zu leugnen, daß häufig, ſogar in Hinſicht auf die der ethiſchen Seite des Endlichen entſprechenden Beſtimmungen des göttlichen Weſens, die Menſchen urſprünglich von dem Bewußtſein des eigenen Weſens ausgehen, daß ſie, wie Plato uns davon ein höchſt achtungswerthes Beiſpiel gibt, von dem Göttlichen gewiſſe Beſtimmungen annehmen oder verwerfen, weil ihnen im eigenen ſittlichen Bewußtſein die Gewißheit aufgegangen iſt, daß das Gute nur ſo und nicht anders zu beſtimmen ſei. Iſt denn die Macht des ſittlichen Weſens in ihnen ſelbſt groß genug, daß ſie demſelben eine unvergleichbar höhere Bedeutung beizulegen ſich gedrungen fühlen, als allen andern Gattungsbeſtimmtheiten endlicher Weſen, und erhebt ſich das Bewußtſein über die Sphäre des menſchlichen Daſeins zu dem Gedanken

des Unendlichen, des All, so werden sie, wie wir ebenfalls von einigen unserer Pantheisten anzunehmen nicht ungeneigt sind, das eigne sittliche Wesen vorstellen als begründet in dem allgemeinen Wesen des All, werden so fortgeleitet werden zur Annahme einer sittlichen Gesetzmäßigkeit alles Seins, was man sonst die sittliche Weltordnung nannte. Wir sind nun freilich der Meinung, von diesem Punkte müsse, wer den Weisungen des gesunden, vernünftigen Bewußtseins folge, fortgehen bis zu einer theistischen Weltansicht; indessen ist das Stehenbleiben bei der bezeichneten Auffassung keineswegs unmöglich. Einzelne Seiten oder Momente des Sittlichen werden freilich in einer solchen Bildung nicht zu ihrer Entwickelung kommen, namentlich nicht die Frömmigkeit, welche doch jedenfalls eine Tugend, wohl vorzugsweise die Tugend ist. Und in gar manchen Beziehungen wird die sittliche Kraft des der religiösen Begründung und Ergänzung entbehrenden Bewußtseins gelähmt werden. Bei wirklich sonst gleich vollkommener Tugendentwicklung wäre allerdings diejenige Gestaltung des Sittlichen nicht geringer anzuschlagen, welche sich nicht stützt auf die Erwartung von Lohn und Strafe, sei es in irdischer oder überirdischer Zukunft. Bei sehr Wenigen wird sich aber eine so gediegene sittliche Ausrüstung finden, daß sie ohne Schaden dieser Rücksichten entbehren können — im Stande, an der Wirklichkeit des vollendeten Guten in der Gesammtheit des Seins unerschütterlich festzuhalten, an ihrer Stelle alle ihre Kräfte unausgesetzt zu dessen Verwirklichung anzustrengen, für sich aber sich genügen zu lassen an dem jedesmal gegenwärtigen Moment. Daß indessen nicht Einzelne dieß bis zu einem ziemlich hohen Grade vermögen, halten wir uns nicht für berechtigt zu leugnen.

Ja sogar eine Aehnlichkeit wenigstens von Frömmigkeit möchte sich wirklich bei dieser Denkweise erzeugen. Ein wahrhaft geistiges Verhältniß, ein Rapport von Geist zu Geist, was doch zu ächter Religion gehört, ist freilich auf pantheistischem Standpunkte nicht möglich — also nicht eigentliche Liebe Gottes, nicht heilige Verehrung, wie der Gottesfürchtige sie

gegen ſeinen Gott empfindet, ſchwerlich die hohe Begeiſterung gotterfüllter Gemüther, am erſten ſtille Ergebung. Sie ſprechen zwar davon, wie der Gedanke des Abſoluten beſeligend und erhebend oder demüthigend und ſtrafend an das Selbſtbewußtſein herantreten könne, wie die Verſenkung in den Einen Grund aller Dinge ſänftigend und heiligend auf das Gemüth wirke. Doch wie kühl und kühlend müßte dieſe Andacht, dieſe Verſenkung, nach Straußens eigner Darſtellung bleiben. Wenn indeſſen die Naturforſcher eine Liebe, eine Begeiſterung für die Natur beweiſen, wenn dieſe ſie wirklich oft zu den andauerndſten Anſtrengungen und Aufopferungen fähig macht; ſollte denn nichts Aehnliches bei dem Pantheiſten möglich ſein im Verhältniß zum All, zu dem Einen Urgrund der Dinge, wie ſie ihn faſſen — etwas, das wenigſtens als Aehnlichkeit der Frömmigkeit anerkannt zu werden verdiente? Es fehlt nicht an ſolchen Klängen ſelbſt in der Ethik des Spinoza, nicht an Anzeichen ſolcher Stimmungen bei unſern Pantheiſten, wenigſtens bei Biedermann. Doch jetzt ſind wir weit genug gegangen in der Anerkennung des im Pantheismus vielleicht denkbaren Guten.

Wenn ſolches bei Einigen möglich ſein dürfte, ſo doch gewiß nicht bei Vielen. Je nachdem die Geiſtesrichtung bei dieſer Denkweiſe dem Ueberſinnlichen mehr oder weniger zugekehrt iſt, wird ſich bei allen weniger feinen, gediegenen und edeln Geiſtern eine mehr oder weniger große, theilweiſe verſchiedenartige, doch theilweiſe verwandte, und auch in ungleicher Geſtalt faſt gleichmäßig ſchlimme Verirrung und Verderbniß erzeugen.

Unſere Pantheiſten ſtellen ſich ſehr erzürnt, wenn man den Pantheismus dem Atheismus im Weſentlichen gleichſetzt; ſehr klagen ſie über Entſtellung, wenn geſagt wird, ſie anerkennen über dem einzelnen endlichen Weſen nur das allgemeine Weſen, die allgemeinen Kräfte der Natur. Es ziemt ſich ihnen nicht, ſo ſehr die Empfindlichen zu ſpielen, geſetzt ſie verbinden theilweiſe nicht denſelbigen Sinn mit ihren Worten, wie Andere damit verbinden zu ſollen glauben. Schon die Gebildeten

haben, wie wir geſehen, bei den pantheiſtiſchen Formeln keinen weſentlich andern Ueberzeugungsgehalt, als ſie bei ausgeſprochener Verneinung des Göttlichen auch behalten würden. Und wenn ſie vielleicht nicht mit Unrecht es abweiſen wollten, daß das allgemeine Naturweſen ihnen das Höchſte ſei, inwiefern dieſer Ausdruck eine materialiſtiſchere Anſicht begünſtigt, als die ihrige ſein mag, ſo hört doch der ungebildete, unfeinere Geiſt bei all' ihren Worten nur die Verneinung des von dem Endlichen verſchiedenen Göttlichen, und Spinoza, ein wahrlich nicht unbedeutenderer Kopf, als unſere neuhegelſchen Philoſophen, war nicht ſo ſpröde gegen das Wort Natur. Nur dieß verſteht ein ungebildeter Geiſt von ihrer Lehre, daß kein Gott ſei, der als wirklich geiſtiges Weſen in eignem Wiſſen und Wollen die Welt beherrſche. Ferner mögen ſie immerhin reden von ewigem Weſen des endlichen Geiſtes, und mögen für ihre Perſon wirklich für den endlichen Geiſt keineswegs alle höhere, in gewiſſem Sinne bleibende Bedeutung aufgegeben haben: der gemeine Mann verſteht von ihrer Ewigkeit nichts; ihm iſt nur dieß faßlich, daß kein Leben der Seele nach dem Tode des Leibes angenommen wird, und es bleibt für die ſich demnach in ihm bildende Ueberzeugung immer der richtigſte Ausdruck, was bei'm Prediger Salomo ſteht: „Es gehet dem Menſchen wie dem Vieh, wie dieß ſtirbt, ſo ſtirbt er auch." Die Macht des ſittlichen Bewußtſeins iſt auch bei ſehr Wenigen ſo groß, daß ſie bei entſchieden und andauernd pantheiſtiſcher Denkweiſe an einer ſittlichen Weltgeſetzlichkeit feſtzuhalten vermöchten. Allerdings wird nicht alles ſittliche Bewußtſein ſogleich auslöſchen mit dem Erlöſchen alles Gottesglaubens, und wenn nur diejenigen dem Sittengeſetze äußerlich entſprechenden Handlungen unterblieben, welche die Furcht der Strafe oder die Speculation auf Belohnung veranlaßt hätte, ſo wäre der eigentlich ſittliche Schaden nicht ſehr groß. Allein es bleibt nicht bloß bei der Beſeitigung der egoiſtiſchen Motive, ſondern nachdem die Eindämmungen der unſittlichen Begierden hinweggeräumt worden ſind, durch welche allerdings nicht die Sittlichkeit erzeugt, jedoch der Boden frei erhalten wurde,

auf dem ſie durch andere Mächte erzeugt werden konnte, bricht ein Strom von Roheit und Verderben herein, daß äußerſt ſchwer noch eine wahrhaft ſittliche Lebensgeſtaltung zu Stande kommen mag. Auch hier bleibt dem gemeinen Bewußtſein nur dieß, daß es mit den Folgen der guten oder böſen That nichts auf ſich habe. Nur auf die Uebung ſolcher ſittlichen Werke wird bei dieſer Denkart noch mit einiger Sicherheit gezählt werden können, zu denen es auch pathologiſche Antriebe gibt, wie z. B. Hülfleiſtung gegen Bedürftige, die ſich ſo nahe aufdrängen, daß ihr Anblick einem peinlich iſt. Sonſt wird bei dieſer Weltanſicht von dem Wenigſten an der ſittlichen Regel ſtreng feſtgehalten werden. Wenn die Geſammtheit der Dinge eine einzige Weltgeſetzlichkeit bildet, einem aber von allen Seiten, auf dem Gebiete des Menſchenlebens wie auf dem der Natur, ſo unverhältnißmäßig zahlreichere Erſcheinungen nicht ſittlicher Art entgegenkommen — wie gutartig muß nicht eine Seele ſein, um bei ſolcher Lehre ſich nicht eher an den nicht-ſittlichen Weltlauf zu halten? Was nach jener oben angeführten Stelle von Strauß an den Platz des chriſtlichen Vorſehungsglaubens geſetzt wird, kömmt, ſo wie auch Zellers Darſtellung — nicht kann man ſagen der Theodicee, da er keinen Gott zu rechtfertigen hat, ſondern der moraliſchen Weltordnung, darauf hinaus, daß im Ganzen denn doch das Gute nicht nur nicht untergehe, ſondern ſich als das Sieghafte erhalte. Wenn das Gute nicht nur in der menſchlichen Gattung anerkannt wird, ſo kann allerdings dagegen, daß es nicht zu Grunde gehen werde, kaum etwas Ernſtliches eingewendet werden. Hingegen, daß es das Sieghafte ſei, iſt bei einer bloß auf das irdiſche Daſein ſich beſchränkenden Betrachtungsweiſe nicht zu behaupten. Weit richtiger iſt es, das Böſe als das Sieghafte in dieſer Welt anzuſehen, wie denn auch Schloſſer, den ſie nicht als einen Pietiſten oder Ariſtokraten und Jeſuiten abweiſen werden, und deſſen Zeugniß über den wirklichen Weltlauf mehr gelten muß, als dasjenige irgend eines Neuhegelianers, oder aller zuſammen — Schloſſer wiederholt kaum einen Satz ſo oft, wie

den, daß es in Hinsicht auf Vergeltung und auf Gedeihen des Guten in der Welt nicht gehe, wie Prediger und Schullehrer allerwärts das Volk glauben lehren. Selbst bei den hochgebildetesten und hochbegabtesten Geistern zeigt es sich denn auch durchgängig, daß, wenn sie verlernt haben, nach den Hinweisungen der sittlichen und religiösen Anlagen des Gemüths, trotz aller Erscheinungen des Weltlaufs, festzuhalten, an dem Heiligen und Göttlichen, das man nicht vor Augen sieht, dessen Wirkungen oft weit und breit vergeblich gesucht werden — es zeigt sich, daß sie sich weit mehr nach der ungeistigen, unsittlichen Gesetzmäßigkeit der Dinge richten, und mit Benutzung mehr der natürlichen und oft entschieden unsittlichen, als der sittlichen Elemente des jeweiligen Zustandes ihre meistens nicht sehr sittlichen Zwecke verfolgen.

In Hinsicht auf die ungebildete Menge erkennen unsere Philosophen selbst an, daß ihre Lehre nicht in der Gestalt, welche sie zunächst hat, bei ihr Eingang finden und Gemeingut werden kann. Da geschieht denn, wenn sie doch unter der Menge sich verbreitet, nothwendig von Zweien das Eine: In einem Bildungszustande, wo das verständige Bewußtsein noch weniger entwickelt ist, sondern unter dem Vorwalten von Gemüth und Phantasie das geistige Leben in seiner jeweiligen Art eine religiöse Richtung behält, findet der Pantheismus die Ausdeutung und Anwendung, welche Hundeshagen schon aus dem dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert in folgenden Worten darstellt: „Im populären Bewußtsein mußten sich die vernichtenden sittlichen Consequenzen jener (pantheistischen) Denkweise, welchen die Wissenschaft stets wenigstens zu begegnen sucht, nothwendig in der unverhülltesten, rohesten Gestalt zu Tage legen. — — Das mühsame Ziel alles asketischen Strebens ließ sich nach der neuen Theorie bequem anticipiren; es entstand aus ihr die weit verbreitete Secte der Brüder und Schwestern des freien Geistes, ein laut redendes Beispiel von den Zielen, denen durch den Pantheismus die Menge zugetrieben wird. An der Spitze ihres Systems stand der Grundsatz: quod Deus sit formaliter omne, quod est. (Gott sei

der Form nach Alles, was ist.) Nur Gott ist das wahre Sein, die Wesenheit in allen Dingen. — — — Sobald der Mensch mit Verzichtleistung auf alles Creatürliche mit der Totalität seines Bewußtseins und Willens in Gott sich versenkt und aufgeht, so sind für ihn alle Unterschiede und Gegensätze des Lebens nicht mehr vorhanden, er ist in Allem, was er ist und thut, auch wenn es Anderen Uebel und Sünde dünkte, gut und selig. — Gottes Herrlichkeit offenbart sich gleichmäßig in allen Dingen, auch in allem Uebel, sowohl der Schuld als der Strafe. Daher wenn Gott will, daß ich in irgend einer Weise sündige, so darf ich nicht wünschen, diese Sünde nicht begangen zu haben; dieses zu erkennen ist allein die wahre Buße. Der Wille Gottes aber gibt sich darin zu erkennen, daß sich der Mensch zu einer Handlung disponirt fühlt. Also wenn der Mensch tausend Todsünden begangen hätte, falls er dazu disponirt gewesen, so darf er nicht wünschen, sie nicht begangen zu haben. Gott hat auch nicht eigentlich äußerliche Handlungen geboten; kein äußerer Act ist gut und göttlich, sondern es kömmt Alles nur auf die gottgeeinigte Gesinnung an. Die Sünde ist überall nur die Besonderung an sich.*) Schon aus diesen nicht in ihrem vollständigen Zusammenhang mitgetheilten Sätzen ergibt sich, daß auch von dem neuesten Pantheismus ganz diese nämlichen Folgerungen abgeleitet werden könnten, und wer die Darstellung Hundeshagens in ihrem Zusammenhange liest, wird sowohl in der theoretischen als in der praktischen Auffassung beinahe Punkt für Punkt die Lehre unserer Pantheisten bei den Beguinen und Begharden des Mittelalters wieder erkennen. Unter den noch in der Gewöhnung religiösen Vorstellens stehenden ungebildeten Menschen müßte nothwendig das System unserer speculativen Theologen auf sehr ähnliche Weise gedeutet und angewendet werden, wie sich dieß denn auch wirklich erzeigt bei den hier und da auftauchenden Schwärmern, die von

*) Hundeshagen, der Communismus ꝛc., Seite 94.

christlich-theistischen Ausgängen durch ihre Auffassung der erlösenden und heiligenden Gnade, des in den Gläubigen wohnenden göttlichen Geistes, und der Rechtfertigung allein durch den Glauben, fortgeleitet werden zu theilweise pantheistischen, wenigstens dem Pantheismus sich annähernden Vorstellungen. Anders dagegen wird sich die Sache gestalten bei der Verbreitung der pantheistischen Lehre unter einer rohen Menge, die sich den religiösen Ueberzeugungen schon vorher entfremdet hatte, und bei der dagegen eine trockene, gemüthlose Verständigkeit vorherrschend geworden ist, wie dieß eben das Eigenthümliche des gegenwärtigen Bildungszustandes ausmacht. Unter solchen Menschen wird die Lehre unvermeidlich zu dem crassesten Atheismus und Materialismus. Dieß müßte man der Natur der Sache nach von vorn herein als die unvermeidliche Folge dieser Denkweise unter rohen Menschen erwarten, und eine bereits allerwärts hervortretende Menge von Thatsachen beweist die Richtigkeit dieser Erwartung. Die Socialisten und Communisten in England, Frankreich, Deutschland und der Schweiz ergaben sich freilich theilweise einem groben Atheismus, ohne durch die Zwischenstufe des Pantheismus hindurch gegangen zu sein. Doch häufig genug finden sich unter ihnen, besonders unter den etwas Gebildetern, auch pantheistische Vorstellungen. Die famose Doctrin von der Rehabilitation des Fleisches ging ursprünglich anerkanntermaßen aus von einer pantheistischen Weltanschauung, die als das Ergebniß der neuern Philosophie hingestellt wurde. Und auch bei den St. Simonisten bilden pantheistische Vorstellungen gleichsam den Uebergang von der frühern theistischen Ueberzeugung zur thatsächlichen Beseitigung alles Religiösen. Von den in der Schweiz aufgetretenen Communisten haben wir ebenfalls schon erinnert, wie ihre Denkweise sich stützte auf diese neueste Abart von Philosophie. Ueberhaupt kann gewiß richtig gesagt werden: wie der Pantheismus sogar den Gebildetern nichts übrig läßt, das sie als entschiedene Atheisten nicht ebenfalls noch festhalten könnten, so ist unter den weniger Gebildeten die pantheistische Formel nur die anstän-

digere, die atheistische hingegen die gröbere und frechere Ausdrucksweise für wesentlich dieselbige Gesinnung.

In was für einen rohen Materialismus, in welche Verkennung aller Grundlagen wahrer Sittlichkeit, die ungebildeten Massen, unter welchen solche Geistesrichtungen um sich gegriffen haben, versunken sind und immer mehr versinken, brauchen wir nicht nachzuweisen. Wer sich es nicht selbst deutlich genug vorstellen kann, der sehe sich um in der Litteratur der Communisten und Proletarier. Am schauerlichsten stellt sich der geistige Zustand dar in den großen Städten und Fabrikorten, wo die industriellen Proletarier dicht zusammengehäuft sind, und die moralische Ansteckung nicht weniger, als die der Cholera, sofort die gräßlichsten Krankheitserscheinungen erzeugt. Doch auch unter dem schweizerischen und deutschen Landvolke müssen sich, gesetzt etwas später, ähnliche Wirkungen zeigen, wenn durch die Presse und eine in solchem Geiste gebildete Schullehrerschaft, ja sogar durch Prediger, diese Denkweise verbreitet wird.

Die Anhänger der pantheistischen Doctrinen möchten jedoch glauben machen, an allem Solchen seien sie schuldlos. Die ächten Früchte des Systems müssen doch nicht bei den unächten Vertretern desselben gesucht werden. Wenn mit der pantheistischen Denkweise ein unsittliches Wesen sich verbinde, so sei dieses schon ohne jene vorhanden gewesen. Dieß Letztere mag theilweise wohl ganz richtig behauptet werden. Ihre Lehre ist jedoch keineswegs schuldlos zu nennen, wenn eingestanden werden müßte, sie begünstige jedenfalls die ungehemmtere Entwickelung der materialistischen, unsittlichen Sinnesart. Dieß aber wird doch wohl niemand leugnen wollen. Die theistische Ueberzeugung vermag nicht sofort die Unsittlichkeit zurückzuhalten, und die pantheistische ruft sie nicht sofort bei Allen hervor. Sehr ungleich indessen sind gewiß die natürlichen praktischen Wirkungen beider Denkweisen besonders unter rohern Menschen.

Einen zuchthaltenden, nach Ideen der Heiligkeit und Gerechtigkeit die Welt regierenden göttlichen Willen kennt der

Pantheismus nicht, auch verträgt ſich nicht recht damit die Annahme einer ſittlichen Weltordnung, nach welcher das Gute auch im Einzelnen gedeihen, das Böſe aber zu Grunde gehen müßte, ſondern es kömmt bei den mehr oder weniger eine ſolche Ueberzeugung auszuſprechen ſcheinenden Worten am Ende immer nur darauf hinaus, daß die Menſchheit im Ganzen die ihrem Begriff entſprechende Entwickelung finde. Allein daß dieß eine ſtreng ſittliche Entwickelung ſei, wird nicht gezeigt; vielmehr iſt nach dem Syſtem jegliche Unſittlichkeit auch ein Moment in der Geſammtverwirklichung der Idee der Menſchheit. Was will denn der unſittliche Wille, der ſich gern aller Zucht religiöſer Autorität entzieht, mehr verlangen? Etwa, daß noch ausdrücklicher verſichert werde, es ſei auf keine Vergeltung des ſittlichen oder unſittlichen Thuns zu rechnen, weder in dieſem noch in einem künftigen Leben? Nun auch dieß wird mehr als genug verkündigt. Dem, der an die Vorſtellungsweiſe unſpeculativer Atheiſten der frühern Art gewöhnt iſt, mag die Scholaſtik der Hegelianer unbequem vorkommen, den Hauptergebniſſen nach wird er ſich jedoch ganz mit ihnen Eins fühlen. Ja, wie ſchon beiläufig bemerkt wurde, für ſchlimmer müſſen wir dieſe neueſte Doctrin halten, als den frühern Atheismus, inwiefern hier das menſchliche Weſen als das Göttliche ſelbſt dargeſtellt wird, und durch dieſe tollſte theoretiſche Ueberhebung des Bewußtſeins die maßloſeſte Egoität auch in praktiſcher Hinſicht aufgeregt werden muß. Wenn alle Bedeutung der jeweiligen Exiſtenz in den gegenwärtigen Moment zuſammengedrängt, dem menſchlichen Weſen aber die Bedeutung des Göttlichen beigelegt wird, ſo muß nothwendig dem von ſinnlichen Bedürfniſſen und Begierden erfüllten Bewußtſein die jedesmalige Begierde als berechtigt erſcheinen. Wenn das ſittlich religiöſe Volksleben auf Generationen hinaus abſichtlich zu Grunde gerichtet werden ſollte, ſo könnte man dieß kaum beſſer angreifen, als durch die Verbreitung ſolcher Lehren.

Unſere Philoſophen geben auch wohl ſelbſt zu, daß ihr Syſtem ſich nicht eigne zur Grundlage eines geſunden ſittlich

religiöſen Volkslebens, daß es unter den Ungebildeten bei ungenügendem Verſtändniß nachtheilig wirken könne. Sie pflegen einem auch bittere Vorwürfe zu machen, wenn man durch beſondere Umſtände ſich bewegen läßt, ihre Tendenzen und die nothwendigen Folgen ihrer Grundſätze vor dem allgemeinen Publicum zu enthüllen. Dadurch gerade, ſagen ſie, werden ſchlimme Wirkungen hervorgerufen. Sie ſelbſt lehren die Ungebildeten nicht in dieſer Weiſe; wohl wiſſen ſie, daß das unphiloſophiſche Bewußtſein ſich fort und fort an die gemeine religiöſe Vorſtellung halten müſſe; niemand bedauere mehr als ſie, wenn die Lehre unter die Ungebildeten gebracht werde. Es ſtimmt aber nicht alles wohl zuſammen, was ſie ſagen und treiben. Schon haben wir gezeigt, wie Zeller gar wohl weiß, daß für Völker und Einzelne die ſeinem Syſteme entgegengeſetzte religiöſe Ueberzeugung die Weiſe iſt, wie ſie am ſicherſten zu einem edlern Leben erhoben werden können, und dennoch iſt ſeine angeſtrengteſte Thätigkeit darauf gerichtet, die religiöſen Ueberzeugungen, ſoweit ſein Einfluß reichen mag, zu untergraben; dennoch läßt er ſich durch die klarſte Einſicht in die durch ſeine Geſchäftigkeit entſtehenden Mißverhältniſſe nicht davon abhalten, ſehr würdevoll ausrufend: fiat justitia pereat mundus! *) dennoch erklärt er die tollſte Feuerbachſche Kritik, ſelbſt wenn er ihren Ergebniſſen ſeine Zuſtimmung nicht gibt, für berechtigt, inwiefern ſie die bisher beſtehende Religionsform zu zerſtören ſucht. **) Wir ſelbſt wiſſen zwar wohl, wie das in die neuere Bildungsweiſe hineingezogene Bewußtſein ſchwer genug in Religionsformen einer weſentlich andern Bildung ſeine Befriedigung findet, wiſſen wohl, daß zuweilen die Aufgabe entſtehen kann, für das in eine ſolche Entwickelung hineingezogene Bewußtſein durch vollſtändig durchgeführte Unterſuchung die Beruhigung wieder zu gewinnen. Allein dieſen Männern iſt es nicht darum zu thun, die Ausſöhnung der Wiſſenſchaft und des religiöſen Glaubens zu Stande zu brin-

*) Zeller, Theol. Jahrb. 1845, Seite 428.
**) Ebendaſ. 1843, Seite 365.

gen, ſondern vielmehr den Letztern in allen Stücken aufzulöſen; nicht nur für die bereits vom Zwieſpalt Ergriffenen ſuchen ſie eine Lehre aufzuſtellen, ſie ziehen abſichtlich die Leute in den Zwieſpalt hinein. Sie ſprechen ein Bedauern aus über die Enthüllung ihrer Lehre vor dem größern Publicum, und verbreiten ſie gleichzeitig in möglichſt populärer Form durch wohlfeile Zeitſchriften unter dem weniger gebildeten Publicum, indem ſie, nach Zellers Anweiſung, das Ihrige thun, damit die Lehre durchſickere und zum Vorurtheil der Gebildeten werde.

In eine Würdigung dieſes Verhaltens wollen wir nicht eintreten. Nur noch möchten wir ihnen bemerken, daß, obgleich ſie ſonſt gar auffallend der radicaldemokratiſchen Richtung ſich anſchließen, ſie ganz ariſtokratiſche Prätenſionen haben, wenn anders es Ernſt wäre, daß ſie ihre nothwendig verderbliche Lehre nicht unter dem Volke verbreiten wollen. Haben ſie denn zweierlei Lehren — eine Geheimlehre für die tiefer Eingeweihten, und eine öffentliche für das unwiſſende Volk?

Wie angedeutet wurde, entſtehen bisweilen ſchlimme Mißverhältniſſe in den Bildungszuſtänden. Allein ein Mann, der ein Herz für das Volk hat und mit demſelben Eins zu ſein wünſcht, ſtrebt jederzeit darnach, eine Ueberzeugung zu gewinnen, die er nicht verheimlichen müſſe, und das dem Volke nothwendig Schädliche kann ſich ihm nicht als das vollkommen Richtige empfehlen. Und wenn die Bildung in einen Zwieſpalt gerathen iſt, ſo wäre wohl das Wünſchenswertheſte, daß einerſeits die neuere Bildung wiederum den tiefen Inhalt des alten Glaubens erkennen lernte, andrerſeits die Gläubigen das Unweſentliche und nur einer andern menſchlichen Bildung Angehörende ſelbſt auszuſcheiden und aufzugeben wüßten.

VIII.

Die ſocialen Conſequenzen der pantheiſtiſchen Denkweiſe.

Fragen der Art, wie wir hier beleuchtet haben, ſind ſeit Jahrtauſenden ſchon unter den Menſchen verhandelt worden, und keineswegs ſind ohne Unterſchied alle als gefährliche Leute zu bezeichnen, denen ſie ſich ſo aufdrängten, daß ſie nicht umhin konnten, ſich damit zu beſchäftigen. So lange die Verhandlungen darüber in einer Weiſe geführt werden, wie vor 2500 Jahren die Erörterungen der Eleaten, dieſer älteſten pantheiſtiſchen Philoſophen, oder die Schriften des Juden Spinoza, ziemt es ſich, daß in der Sphäre, in welcher eine ſolche Verhandlung ſich bewegt, die Unterſuchung nicht von Andern ängſtlich bewacht und durch äußere Einwirkungen beengt werde. Daß Kirchen- und Staatsmänner ganz gleichgültig dagegen ſein ſollen, würde zwar ſchon hier nicht unbedingt verlangt werden dürfen, doch brauchen ſie ſich nicht ſofort ſehr zu ängſtigen. Es iſt von dem Lehrgedicht des Parmenides oder der Ethik des Spinoza nach ein weiter Weg bis zu allgemeiner Verderbniß des Volks. Und die engherzige Bevormundung und Unterdrückung aller geiſtigen Bewegungen iſt ein nicht geringeres Uebel, als die von Zeit zu Zeit eintretenden Verirrungen derſelben. In unſerer Zeit verhält es ſich jedoch ſehr anders mit den uns beſchäftigenden Lehren, als zur Zeit des Xenophanes oder Spinoza. Sie ſind bereits über die Schranken der Schule, der gelehrten Unterſuchung hinausgetreten, ſind ſchon in weiten Kreiſen unter den Ungelehrten verbreitet, und mit emſigſter Abſichtlichkeit wird immer mehr auf ihre Verbreitung hingearbeitet. Gegenwärtig iſt es keine Thorheit, kein Beweis von Geiſtesbeſchränktheit, auch an die äußerlichen ſocialen Conſequenzen ſolcher Anſichten zu denken.

Vom Standpunkte der Religion aus kann man unmöglich gegen die Ausbreitung ſolcher Lehren gleichgültig ſein, man

mag ſich für dieſe oder für jene Form poſitiver, ja ſelbſt nur für die ſonſt ſogenannte natürliche Religion intereſſiren. Erklärt doch Strauß ſelbſt, der Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus ſei zur Bedeutungsloſigkeit herabgeſunken in Vergleichung mit dem der kirchlichen Rechtgläubigkeit und der ſpeculativen Theologie. Aber auch die Staatsmänner, welche ihre Aufgabe richtig erkennen, und zugleich die Bedeutung ſolcher Lehren für die allgemeinen Intereſſen des Staats, können ihrer Verbreitung unter den Maſſen nicht gleichgültig zuſehen.

Inwiefern die, welchen die Sorge um den Staat und die ſocialen Verhältniſſe obliegt, ſich immerfort auch um die Kirche intereſſiren ſollten, wollen wir hier nicht unterſuchen. Der vollkommenſte ſittliche Zuſtand iſt es gewiß nicht, wenn der Staat die Religion gleichgültig gewähren läßt. Nur in Zeiten, wo die im Staat dominirende Bildung gegen das Religiöſe gleichgültig geworden, oder die religiöſe Ueberzeugung der Staatsbürger in ſehr verſchiedene Geſtaltungen auseinander gegangen iſt, alſo die Geſinnung ihren tiefern Grund und ihre lebendige Einheit verloren hat, kann eine ſolche Anſicht ſich mit Recht empfehlen. Doch gewiß ebenſowenig geſchieht es im Intereſſe des religiöſen Volkslebens, wenn jetzt neurepublikaniſche Staatsmänner, die, ehe ſie ſich der Gewalt bemächtigt hatten, ſich nicht genug gegen Staatsreligionen ereifern konnten, und im Bunde mit ihnen die pantheiſtiſchen Theologen, die Religion als ein bloßes Moment in dem Geſammtleben des Staats darſtellen, und die Kirche in den Organismus des Staats aufgehen laſſen wollen. Doch vom Religiöſen und Kirchlichen wollen wir hier nicht reden. Iſt der Staat nicht bloß eine mechaniſche Zwangseinrichtung, ſondern die alle ſittlichen Intereſſen des Volks umfaſſende ſittliche Gemeinſchaft, ſo müßte nothwendig eine Lehre auch dem Staat, als ſolchem, gefährlich werden, die, wenn ſie in die Maſſen hineindringt, ſo ſehr, wie wir es von der pantheiſtiſchen nachgewieſen zu haben glauben, die Sittlichkeit des Volkes gefährdet. Was nur die Religioſität zu Grunde richtet, halten

manche jetzige Staatsmänner nicht für sehr wichtig. Was hingegen die Sittlichkeit, die allgemeinsten Grundlagen der geordneten Gesellschaft zerstörte, das müßten sie nothwendig auch für staatsgefährlich ansehen. Hundeshagen aber glaubt es zu „den Zielen, denen durch den Pantheismus die Menge zugetrieben wird," zählen zu sollen, daß die pantheistischen Secten des Mittelalters „Privatbesitz, Familie, Monogamie und überhaupt die Ehe als Sünde und Folge derselben erklärt haben, er glaubt, daß die Gemeinschaft der Güter und Weiber die letzten Ausläufer ihres Gedankenkreises gewesen seien." Aber auch abgesehen von dieser Autorität werden wir diese Geistesrichtung in eigentlich politischer und socialer Beziehung gefährlich nennen dürfen.

In den Verhandlungen des bernischen Großen Raths über die Berufung Zellers nach Bern suchte eines der durch Geist und Bildung ausgezeichnetesten Mitglieder dieser Versammlung zu zeigen: „das Leugnen Gottes sei seinem innersten Wesen nach anarchisch; das Leugnen der Unsterblichkeit nothwendig communistisch."*) Unsere Philosophen protestiren jedoch, wie wir selbst erfahren haben,**) gar eifrig gegen jeden innern Zusammenhang ihrer Lehre mit dem Communismus. Wenn einige ihrer Gegner ihnen das Verderbliche der pantheistischen Geistesrichtung im buddhistischen und bramanischen Asien nachweisen zu können glauben, so würden sie erwiedern mögen, dort seien die angeblich durch den Pantheismus verderbten Völker weder besonders revolutionär, noch communistisch. Bei den Jung-Hegelianern indessen zeigt sich ziemlich allgemein eine entschiedene Hinneigung zu einem Liberalismus, der vom Standpunkt der Monarchie aus der revolutionären Tendenz nahe zu stehen scheinen kann. Und dieß ist wohl nicht nur eine zufällige Erscheinung. Zeller sagt ausdrücklich: „Wer pantheistisch denkt, der wird, wenn er consequent denkt, eine

*) Votum des Herrn Landammann Blösch.

**) Siehe meine Schrift: Die Bedeutung des Communismus, Seite 76 und folgende.

demokratiſche Verfaſſung wünſchen müſſen, denn wenn eine abſolute göttliche Perſönlichkeit undenkbar iſt, ſo iſt es eine menſchliche noch weit mehr." *) Wir finden die Bemerkung auch wirklich vollkommen richtig, weit richtiger und anſtändiger, als was er unmittelbar vorher in der nämlichen Abhandlung über den nicht conſtitutionellen Gott des Mittelalters, und den bedeutungsloſen conſtitutionellen Gott der neuern Zeit vorbringt, welcher zu Gunſten des demokratiſchen Gottes des Pantheismus abdiciren ſoll. Uebrigens wäre es nicht ſehr zeitgemäß und ſtünde ganz beſonders einem Schweizer nicht wohl an, einem Syſteme die demokratiſche Richtung zum Vorwurf zu machen. Es fragt ſich aber, ob es nicht noch andere politiſche oder vielmehr ſociale Conſequenzen dieſer Denkweiſe gebe?

Noch einmal erinnern wir daran, daß Hundeshagen meint, es gehöre zu den Zielen, denen durch den Pantheismus die Menge zugetrieben wird, daß Privatbeſitz, Ehe und Familie verworfen, und dagegen Gemeinſchaft der Güter und Weiber empfohlen werden. Nun aber ſind kaum je in der ganzen Weltgeſchichte ſolche Lehren und Beſtrebungen ſo häufig vorgekommen, wie gerade in unſerer Zeit. Bei den engliſchen, wie bei den franzöſiſchen Socialiſten und Communiſten zeigt ſich eine ſehr übereinſtimmende Irreligiöſität, aber meiſtens iſt es ein craſſer Atheismus, den man bei den Engländern gar nicht, und bei den Franzoſen wohl nur ſeinem kleinſten Theile nach von vorausgegangenen pantheiſtiſchen Ueberzeugungen ableiten kann. Ziemlichermaßen anders iſt es dagegen mit den deutſchen und ſchweizeriſchen Communiſten. Schon haben wir die Stelle aus Marr angeführt, worin dieſer „die neueſte kritiſche Philoſophie den beßten Bundesgenoſſen der Communiſten" nennt. Es iſt auch bekannt, wie die Feuerbachſchen Schriften das Evangelium dieſer Leute bilden. Und wir haben die durch mehrfache bedeutſame Nachweiſungen belegte Ueberzeugung, daß wenn auch nicht völlige Uebereinſtimmung, doch eine weſentliche Geiſtesverwandtſchaft beſteht

*) Jahrb. d. Gegenw. 1847, Seite 69.

zwiſchen Feuerbach und den neueſten Tübingern. Die Tübinger proteſtiren freilich auf's Heftigſte gegen alle Gemeinſchaft mit den Communiſten, und ohne Zweifel iſt es ihnen ernſt, daß ſie, während die Bauer es nicht ſo entſchieden ſagen könnten, es nicht bis zu den von Weitling, Marr und Conſorten zu Tage gelegten Extremen zu treiben begehren. Sogar im Religiöſen verträgt ſich ihre Bildung nicht mit der gemeinen Rohheit jener Andern. Eben ſo gewiß aber muß das Zeugniß der Marr und Genoſſen als gültig anerkannt werden über den geiſtigen Zuſammenhang zwiſchen ihnen und den kritiſchen Philoſophen. Zugegeben, ſie beabſichtigen nicht, ſolche Schüler heranzuziehen, ſo liegt doch am Tage, daß ſie deren heranziehen. Dieſe roheſte Art von Atheiſten muß doch wiſſen, an welchen Schriften ſie ſich gebildet hat. Und auch wenn größere Mißverſtändniſſe dabei Statt fänden, als wirklich mit der Wahrheit behauptet werden kann, ſo müßten wir den frühern Ausſpruch auch hier wiederholen, die Pantheiſten ſind nicht ſchuldlos, inwiefern ihre Lehre ſich zu ſolchen Auffaſſungen und Conſequenzen natürlich hergibt.

In Anſehung einiger communiſtiſchen Erſcheinungen kann ein thatſächlicher Zuſammenhang mit dieſer Philoſophie behauptet werden, eine wenigſtens theilweiſige geiſtige Urheberſchaft dieſer Verirrungen auf Seite der pantheiſtiſchen Philoſophen. Ueberall freilich hat die pantheiſtiſche Denkweiſe nicht dieſe Wirkungen gehabt und wird nicht überall ſie haben. Ein ruhiges, begierdeloſes Gemüth, wie Spinoza, wird auch bei pantheiſtiſcher Denkweiſe den Anſprüchen des rohen Communismus fremd bleiben. Ja ſelbſt der gemeinſte Egoismus wird ungeachtet entſchieden pantheiſtiſcher Ueberzeugung, wie wir dieß bei Stirner ſehen, der communiſtiſchen Richtung ſich widerſetzen, wenn die eigne Anmaßung dabei nicht ihre Rechnung findet, wenn der Einzelne in der Stellung, die er einnimmt oder einzunehmen hofft, größere Vortheile genießt, als die Gemeinſchaft ihm darbieten würde. Und dieß verträgt ſich allerdings mit pantheiſtiſchen Anſichten, wie ja Spinoza gerade von ſeinem Standpunkte aus es als eigentliches Natur-

recht darstellte, daß die großen Fische die kleinen fressen. Theoretische Sätze sind überhaupt nicht die realen Principien praktischer Anmaßungen. Allein nichts ist doch augenfälliger, als daß durch die pantheistische Denkart, die in unfeinen und unedeln Geistern unvermeidlich atheistisch und materialistisch wird, die egoistischen Begehrlichkeiten genährt, begünstigt, durch Entfernung aller sittlichen und religiösen Schranken ganz eigentlich gegen die sittliche Ordnung losgelassen werden. Dieß wußten die Communisten-Häupter in der Schweiz sehr gut, d'rum suchten sie die Handwerksbursche vor allem aus um ihre religiösen Ueberzeugungen zu bringen, ihnen einen aus den Schriften der kritischen Philosophen gesogenen Atheismus einzutrichtern.

Ein logisch nothwendiges Ineinanderübergehen der pantheistischen und der communistischen Denkweise und Gesinnung wollen wir nicht nachzuweisen unternehmen. Eine Verwandtschaft jedoch, ein gewisses Entsprechen beider Denkweisen würde behauptet werden dürfen, inwiefern es beiden eigen ist, nur der unmittelbar einzelnen Existenz und dem abstract Allgemeinen eine Bedeutung zuzugestehen, der Einzelexistenz jedoch nur eine vorübergehende, in dem steten Uebergreifen des Allgemeinen stets aufgehoben werdende, wobei denn ein schwankendes Herüber- und Hinüberschlagen sich zeigt aus der ungebührlichsten Ueberhebung des Individuums in die selbstloseste Preisgebung desselben an die allgemeinen Gewalten, und umgekehrt, so daß den einen Augenblick das Allgemeine so zu sagen verschwindet in die individuellen Existenzen, in denen es seine einzige Wirklichkeit haben soll, den andern hingegen die Einzelexistenz ohne alle bleibende Bedeutung verschwindet in den allgemeinen Proceß. Dieß ist wirklich etwas genau Entsprechendes in der pantheistischen und in der communistischen Ansicht. So faßt der Communismus die menschliche Gesellschaft auf, so der Pantheismus die Gesammtheit der Dinge. Der Pantheismns ist die dem Communismus entsprechende allgemeine Weltanschauung, und der Communismus die wenn nicht nothwendig aus dem Pantheismus hervorgehende, doch

ihm am meisten ähnliche Auffassung der geselligen Verhältnisse. Zeller lehrt einen logisch nothwendigen Zusammenhang zwischen der pantheistischen und der demokratischen Denkweise. Der Communismus aber ist eigentlich nichts Anderes als die äußerste Consequenz des Demokratismus, die rücksichtloseste Durchführung des Grundsatzes der individuellen Gleichheit: also steht es gerade Zellern am wenigsten an, den Zusammenhang von Pantheismus und Communismus als ein Hirngespinnst verächtlich abzuweisen.

Wir haben die Aeußerung jenes bernischen Staatsmannes angeführt: „Das Leugnen Gottes ist seinem innersten Wesen nach anarchisch; das Leugnen der Unsterblichkeit nothwendig communistisch.“ Aehnlich faßt Hundeshagen die nothwendigen Wirkungen des Pantheismus auf, sobald er unter den Massen sich verbreite. Es findet nämlich denn doch zwischen der pantheistischen Denkweise und dem Communismus nicht nur das eben dargelegte theoretische Entsprechen der Vorstellungsweise Statt, und auch nicht einzig das zuvor erwähnte negativ praktische Verhältniß, daß die Schranken der unsittlichen Begierde für den Pantheisten meistens dahinfallen, sondern über dieß hinaus muß diese Denkart ganz eigentlich positiv aufregend auf die Begehrlichkeit einwirken, bis zur unmittelbaren Gefährdung der socialen Ordnung. Wer in einer Lage ist, daß seine Bedürfnisse unschwer ihre Befriedigung finden, oder gar in einer Stellung, wie die großen Fische zu den kleinen, der wird diese Gesellschaftsordnung nicht stören, vielmehr den naturrechtlichen — und wirklich in gewissem Sinne auch consequent aus der allemeinen Weltansicht folgenden — Grundsatz des Spinoza annehmen, daß die großen Fische die kleinen eben zu fressen berechtigt seien. Verbreitet sich aber diese Denkweise unter denen, welche mehr in der Stellung der kleinen Fische sich befinden, so werden diese erinnert werden, daß auch sie Zähne haben, und daß auch diesen eine ähnliche Berechtigung zukommen muß, und zwar nicht nur gegen die noch Kleinern, sondern vielleicht auch gegen die Großen. Besonders dann wird sich eine solche Regung natürlich einstellen,

wenn man aus der weit mehr, als wahrſcheinlich die des Herrn Biedermann, dem ganzen Syſtem entſprechenden Sittenlehre Spinoza's gelernt hat, daß Tugend und Kraft oder Vermögen auch für den Menſchen dasſelbige ſei,*) daß jeder um ſo tugendhafter ſei, je mehr er ſeinen Nutzen ſucht.**) Jedenfalls wird der auch nicht ganz unerträgliche Druck unwilliger ertragen werden, wenn der darunter Leidende ihn nicht hinnehmen kann als die Fügung eines dennoch auch für ihn das Gute wollenden und früher oder ſpäter auch bewirkenden Gottes. Wir erinnerten an einer frühern Stelle, etwas der wahren religiöſen Begeiſterung Entſprechendes vertrage ſich nicht recht mit dieſer Weltanſicht. Im Ganzen iſt Ergebung weit eher die ihr entſprechende Geſinnung. Doch nur inſofern eine für das Entgegenſtreben des Einzelnen unüberwindliche Nothwendigkeit erkannt worden iſt, würde dieſe Tugend nach dem Geiſt des Syſtems einzutreten haben. So lange dieſe Nothwendigkeit nicht erkannt wäre, könnte das Ertragen irgend einer Unterordnung und eines Druckes nach dem Syſtem nicht eine Tugend heißen, ſondern nur ein Mangel der Tugend. Inſofern hatte unſer Freund im berniſchen Rath gewiß nicht Unrecht, wenn er ſagte: nehmt Völkern und Einzelnen den Glauben an die Vorſehung, und ſie werden ſich auflehnen gegen ihr Schickſal. Nur die Hoffnung vermag etwa noch das Herz des Unglücklichen zu ſänftigen, der einer religiöſen Ergebung nicht fähig iſt. Allein auch die Hoffnung auf ein jenſeitiges beſſeres Daſein nimmt dieſe Lehre den Unglücklichen. Was gibt ſie ihnen denn Anderes, als nur die baare, grimmige Verzweifelung. Und was die Verzweifelung iſt, was Verzweifelung gegen ſich ſelbſt und gegen Andere zu unternehmen im Stande iſt, werden wir nicht weitläufig zu ſagen brauchen. Gewiß, dieſe Lehre iſt für die Menge nicht nur Hinwegräumung der ſittlichen Schranken, ſie iſt in ſitt-

*) Spinoza, Ethik IV, def. 8.
**) Ebendaſ. prop. 20.

licher, rechtlicher und ſocialer Hinſicht Aufſtachelung der Begierde, Aufreizung der Affecte, bis zum Wuthantrieb.

Es ſei uns erlaubt, auch noch jenen bekannten Ausſpruch eines Mannes herzuſetzen, der als Nicht-Theologe, als ein der kirchlichen Dogmatik entſchieden abgeneigter Gelehrter, und ganz beſonders als der ſo zu ſagen erſte Vorkämpfer des Liberalismus in Deutſchland, bei Manchen ungleich mehr gelten muß, als nicht nur unſere Nachweiſung, ſondern auch jene angeführten Autoritäten. Gervinus ſagt: „Wie ein Wurmfraß greift der Atheismus um ſich, und die Negation und Verflüchtigung alles Religionsgefühls in eine herzloſe Speculation; und man ſchickt ſich in dieſem Lager zu einem propagandiſtiſchen Feldzuge an, der die ganze Maſſe des unterſten Volkes, wie communiſtiſch zu materiellem Beſitze, ſo auch philoſophiſch zu geiſtiger Gleichbildung mit den höhern Ständen heranziehen ſoll, indem er jede Ausſicht auf ein anderes Leben, jeden Troſt und Hoffnung der Armen und Mühſeligen untergräbt, um ſie zu zwingen, auch an dieſem Leben zu verzweifeln, und niederzuwerfen, was beſteht, damit ein Beſſeres aufgebaut werde. Man hat den Fanatismus des dürren Verſtandes ſchon einmal in furchtbarer Wirkſamkeit geſehen, mitten in den Schreckniſſen einer Revolution, die in ihrer Blüthe war, und bei uns beginnen ſeine untergrabenden Wirkungen, ohne daß noch ein entfernter Anfang zu factiſchem Umſtürzen gemacht worden iſt.“ *) Gervinus urtheilt nicht günſtiger, als wir und unſere Freunde, über die Wirkungen der atheiſtiſchen, die Unſterblichkeit leugnenden Theorie. Man könnte zwar annehmen, Gervinus habe nicht gerade die Tübinger am meiſten im Auge gehabt. Die Entgegnung jedoch, welche Viſcher in den Schweglerſchen Jahrbüchern hat erſcheinen laſſen, beweist, daß ſie dieſe Worte auf ſich bezogen. Und auch dieſes Zeugniß iſt zu beachten.

Wir möchten aber unſern Philoſophen und ſpeculativen Theologen ernſtlichſt verſichern, daß wir ſie durch dieſe theil-

*) Gervinus, die Miſſion der Deutſch-Katholiken, Seite 47.

weiſige Zuſammenſtellung mit den Communiſten nicht zu beſchimpfen meinen. Der Communismus iſt, und freilich nicht ohne Grund, zum Popanz geworden. Kaum gibt es in den Augen der Meiſten eine ärgere Verdächtigung, als die von communiſtiſchen Tendenzen. Uns jedoch bedünkt, ſelbſt der erklärte Communismus, als ſolcher, abgeſehen von den nicht ſchlechterdings nothwendig damit verbundenen Unſittlichkeiten und Rohheiten, ſei keineswegs mehr zu verabſcheuen, als das Beſtreben, eine pantheiſtiſche Denkweiſe allgemein zu verbreiten.

Es hat ehedem unter den Chriſten gegeben einen Communismus der Entſagung, welcher jedem, der ihn zu würdigen weiß, die höchſte Achtung abnöthigt. Der heutige Communismus iſt freilich ganz anderer Art, durchaus unchriſtlich, Communismus der Anmaßung und Begierde.*) Allein, wie unſittlich auch dieſer iſt, wie unſinnig ſeine Theorie, mit wie großem Recht man ihm Widerſtand leiſten würde — es liegen doch theilweiſe dieſen Beſtrebungen wirkliche Mißverhältniſſe zu Grunde, dringende Bedürfniſſe, die nicht ohne alle Berechtigung nach einer Abhülfe rufen, geſetzt, die verlangte ſei nicht die rechte. Kann man das Nämliche ſagen von dem Thun und Treiben unſerer Pantheiſten? Und auch wenn ſie zur Gewalt greifen, das Eigenthum Anderer an ſich reißen wollen, ſo würden ſie doch, inwiefern ſie bloß Communiſten ſind, nur am äußern Eigenthum ihre Mitmenſchen ſchädigen. Dieſe Pantheiſten hingegen, die mittelbar oder unmittelbar unter den Maſſen zu Lehrern und Verurſachern des Atheismus und Materialismus werden, bringen die, welchen ihren Einflüſſen unterliegen, um die höchſten geiſtigen Güter — um die heiligſten Ueberzeugungen, um die Grundlage ihrer Sittlichkeit, um ihre edelſten Hoffnungen, um ihren zuverläßigſten, höchſten Troſt. Dort gibt es Diebſtahl — hier iſt Sacrilegium, dort ſind die Vollſtrecker, hier die Urheber des ſocialen Ruins.

*) Siehe meine Schrift: Die Bedeutung des Communismus.

Man mißverstehe uns nicht — wir reden von den absichtlichern Verbreitern dieser Ansichten unter den Massen. Denn zu wohl bekannt ist uns der Zustand der gegenwärtigen Schulbildung und Bücherweisheit besonders in Deutschland, daß wir es einem jeden sofort zum Vorwurfe machen dürften, dem auf einem gewissen Standpunkte seiner Entwickelung sich solche Ansichten aufdrängen. Sonst aber ist man, wenn die Schulweisheit eine solche Wendung nehmen wollte, bedächtig geworden, hat an die möglichen, die fast unvermeidlichen Mißverständnisse, an die verkehrten und schädlichen Anwendungen derselben gedacht; hat die theoretischen Sätze möglichst für das Leben unschädlich zu machen gesucht durch sorgfältige Erklärungen und Vorbeugungen; hat wohl auch durch die Unverträglichkeit derselben mit dem allgemeinen Bewußtsein, durch die nothwendig verderblichen Wirkungen im Leben, sich aufmerksam machen lassen, daß sie, wenigstens in dieser Gestalt, die vollständige und ganze Wahrheit nicht enthalten können; ist dadurch mißtrauisch gegen die Theorie geworden, und demnach auch aus diesem Grunde, nicht nur aus Rücksichten einer selbstischen Klugheit, zurückhaltend gegen die nicht genugsam Vorbereiteten. Ehedem hatte man nicht die wenig beneidenswerthe Tapferkeit, wie ein bekannter Vertreter des Neu-Hegelschen Pantheismus, mit klarem Bewußtsein der wenigstens unter den Massen verderblichen Wirkungen seiner Lehre, zu erklären: pereat mundus — die zerstörende Geschäftigkeit müsse fortgesetzt werden.

Jetzt hingegen machen sie die Untergrabung und Verwirrung der religiösen Ueberzeugungen zu ihrer mit der größten Anstrengung verfolgten Lebensaufgabe; suchen in immer sorgfältigerer und seichterer Populariſirung durch kleine Druck- und Zeitschriften diese Ansichten zu verbreiten; suchen sich in höhere und niedere Lehrstellen einzudrängen; wollen ungeachtet dieser Ueberzeugung Geistliche christlicher Gemeinden sein; legen Eide ab auf Bekenntnisse, die sie durch allmälige Einführung so grundverschiedener Lehren täglich untergraben; bedienen sich absichtlich der einer durchaus entgegengesetzten Ueberzeugung

angehörenden Ausdrücke, um in den wichtigsten Verhandlungen Staatsbehörden und Völkerschaften zu täuschen. Das thaten ehedem die Freidenker, die Freigeister nicht. Und selbst das, was sie mit dem meisten Schein zu ihrer Rechtfertigung vorbringen dürften, die Behauptung, daß sie nichts könnten gegen die Nothwendigkeit der Wahrheit, welche, vollständig hindurchgedrungen, die auf gewissen Durchgangspunkten eintretenden Uebelstände heben, und nothwendig heilsam sein müsse — selbst diese Entschuldigung schneiden sich wenigstens diejenigen selbst ab, welche, wo es ihnen gerade so bequemer ist, sagen, „nicht Alles müsse sich aus dem Zusammenhang des Denkens in jeder Beziehung mit logischer Nothwendigkeit erklären lassen," *) womit ja eingestanden ist, daß sie mehr willkürliche Meinungen, als nothwendige Wahrheiten aufstellen.

Wenn Verfolgungen wegen solcher in der Stille gehegter und im Kreise der Schulbildung ausgesprochener Ansichten Statt fänden, wie Spinoza und Jordano Bruno erleiden mußten, so ließe sich der Fanatismus (des dürren Verstandes, nach Gervinus) erklären und entschuldigen, zu welchem sie sich für ihre Meinungen erhitzen. Wie aber jetzt die Sachen stehen, ist ihr ganzes Benehmen nur zu erklären, theils daraus, daß sie, ungeachtet der Unverträglichkeit ihrer Ueberzeugungen mit der geltenden Lehre, die ihnen eine offene Ausscheidung zur Pflicht machen würde, um der materiellen Vortheile willen sich in den Lehrstellen behaupten wollen, theils hingegen vielleicht aus der Eigenthümlichkeit der kritischen Entwickelungsstufe, die wohl mehr oder weniger ähnlich sein möchte dem Standpunkte noch nicht sehr weit fortgeschrittener Schüler der Philosophie, welche Plato, nicht sehr höflich, den jungen Hunden vergleicht, die Allen an den Kleidern zerren und niemand in Ruhe lassen. Bei höherer Geistesentwickelung, bei großartigerem Sinn, der im Stande wäre, die wahren Bedürfnisse der Völker und die naturnothwendigen Wirkungen

*) Zeller, theol. Jahrb. 1846, Seite 415.

jeder Bildungsweiſe zu beurtheilen, könnten ſie ihre Anſichten nicht ſo verbreiten wollen.

Und Staatsmänner, die Alles wohl zu erwägen wüßten, gleichviel welcher Religion, welchen politiſchen Grundſätzen ſie zugethan wären, ob ſie überhaupt religiöſes Intereſſe hätten — aus Rückſicht auf die realen Intereſſen des Staats und der Geſellſchaft könnten ſie dieſe Bildungsweiſe unmöglich begünſtigen. Weit eher würden ſie, in jenen bekannten leichtfertigen Ausdrücken ernſten Sinn ausſprechend, ſagen: Wenn Gott, wenn die Weſenlehren des Chriſtenthums nicht wären, ſo müßte man ſie zu erfinden trachten. Weit eher würden ſie mit dieſer hier beleuchteten auch gewiſſe andere, theilweiſe verwandte nicht-pantheiſtiſche Theorien als leere Schulſpitzfindigkeit, die ſich nicht eigne zur Grundlage eines gedeihlichen Zuſtandes der Völker, gering achten, als daß ſie der pantheiſtiſchen Lehre Vorſchub thäten.

Zweiter Theil.

Gegenſatz zur pantheiſtiſchen Lehre in einigen Hauptpunkten.

Vorbemerkung.

Wenn wir nur eine ſtreng wiſſenſchaftliche Abhandlung über den Pantheismus hätten ſchreiben wollen, ſo würden wir den erſten Theil dieſer Arbeit weitläufiger ausgeführt, dann aber wahrſcheinlich mit demſelben die ganze Abhandlung abgeſchloſſen haben. Denn unſere eigentliche Aufgabe iſt die Darſtellung, Würdigung und Widerlegung dieſer Anſicht. Allein dem größern Publicum dürfen wir nicht eine beinahe bloß verneinende Arbeit vorlegen. Es iſt uns in dieſen Erörterungen wohl nicht Mancher gefolgt, der nicht in ſich ſelbſt das wirkliche Bedürfniß fühlte, ſich eine Ueberzeugung zu bilden über dieſe von dem gemeinen religiöſen Bewußtſein ſo ſehr abweichende Lehre. Ein ſolcher aber iſt aus dem naturwüchſigen religiöſen Ueberzeugungszuſtande ſeiner frühern Bildung wenigſtens inſofern herausgetreten, daß, geſetzt er habe ſich zu demſelben nicht in einen feindlichen Gegenſatz geſtellt, er doch nicht mehr mit unmittelbarer Gewißheit in demſelben ruht, ſondern mehr oder weniger das Bedürfniß empfindet, daß ihm zugleich mit der Verneinung des Pantheismus etwas Beſtimmtes dargeboten, daß ihm eine andere Ueberzeugung auf die ſeinem Bildungszuſtande entſprechende Weiſe vermit-

telt und begründet werde. Nicht nur was man in den pantheistischen Lehren nicht anerkennen dürfe, sondern auch, was im Gegensatz zu denselben anzunehmen sei, werden Manche gerne wissen wollen. Diese sehr natürliche Anforderung einigermaßen zu befriedigen, ist die Aufgabe dieses zweiten Theils.

Die ganze Untersuchung ist angestellt worden nicht für die Gläubigen, als solche, sondern für Denkende, die mit ihrem Denken mehr oder weniger aus dem Kreise des unmittelbaren christlichen Glaubens herausgetreten sind. Wir können also selbst in diesem gewissermaßen positiv zu nennenden Theile nicht sofort zur positiven christlichen Ueberzeugung in ihrer gangbaren Gestalt zurückkehren. Auch hier müssen wir uns an das vernünftige Denken wenden, und auf diesem Wege solche Leser zu einem bestimmten Inhalt religiöser und sittlicher Ueberzeugung zu führen suchen. Nicht nur ist, was hier aufgestellt werden kann, nicht die eigentlich christliche Lehre, sondern auch inwiefern es dem Inhalte nach mit derselben übereinstimmt, ist doch die Begründung nicht dieselbige. Doch wird sich ergeben, wie die vernunftgemäße Ueberzeugung mit der christlichen in wesentlicher Uebereinstimmung steht. Eine vollständige Religionslehre zu entwickeln können wir aber hier nicht unternehmen.*) Nur die Hauptstücke nicht pantheistischer Ueberzeugung wollen wir im Gegensatz zu der pantheistischen in möglichster Gedrängtheit hinstellen, ohne es auf systematische Anordnung anzulegen.

---

*) Wer die hier nur skizzirten Ansichten vollständiger zu kennen wünscht, kann nachsehen in meiner natürlichen Religionslehre. Zürich, bei Schultheß 1841.

I.

Der Gottesglaube.

In unſerer Würdigung der pantheiſtiſchen Anſicht iſt die Widerlegung fortgeſchritten bis zur allgemeinſten Andeutung der theiſtiſchen Auffaſſung. Wir zeigten, daß, wenn die Seele des endlichen beſeelten Weſens zu dieſem nicht einen Gegenſatz bilde, wie der von zwei einander ſelbſtſtändig gegenüberſtehenden Weſen, — daß wohl auch das allgemeine Weſen aller Dinge, oder das Abſolute, in ähnlicher Weiſe gefaßt werden könnte, ohne daß dasſelbe zu dem Endlichen in einen Gegenſatz geſtellt würde, in welchem es ſich ſelbſt als Endliches verhalten müßte. Dieß iſt auch wirklich die Art und Weiſe, wie wir in der über den pantheiſtiſchen Standpunkt ſich erhebenden Betrachtung das allgemeine Weſen, das Abſolute oder Göttliche, zunächſt aufzufaſſen uns ebenſoſehr für berechtigt halten, als es zu thun uns genöthigt fühlen. Dieſe Auffaſſung laſſen auch die Pantheiſten noch am erſten einigermaßen gelten, weil ja ſelbſt Leſſing ſich zu ihr hinneigte.

Die Vorſtellung von einer Seele der Welt iſt uralt. Die Welt, ſoweit wir ihr Weſen zu erkennen vermögen, ſtellt ſich dar als nicht nur von mechaniſchen Geſetzen beherrſcht, ſondern von lebendigen Kräften durchwaltet, und unter den uns bekannten Weſen iſt das Beſeelte vorzüglicher als das Unbeſeelte. Deßwegen glaubten ſchon im hohen Alterthum die tiefſten und edelſten Geiſter die einzelnen Himmelskörper als beſeelte Weſen anſehen zu ſollen, und nahmen zuletzt eine gemeinſame Seele an für die ganze Welt, Einige, wie Plato, ſie vom Göttlichen noch unterſcheidend, Andere, wie die Stoiker, ſie nicht recht unterſcheidend, ſondern die allgemeine, alles Sein durchdringende Kraft als vernünftige Seele faſſend, über welcher ſie nicht noch ein höheres göttliches Weſen annahmen. Es wird gewiß auch niemand zeigen können, daß dieß eine unwürdige und ſinnloſe Vorſtellung ſei.

Wir haben uns auf dieſe Vorſtellungsweiſe hinführen laſſen, weil wir dem Grundgedanken des Pantheismus nicht alle

Bedeutung absprechen konnten, daß das Göttliche nicht als zu dem Endlichen in einem Gegensatz stehend gedacht werden dürfe, in welchem es selbst zu einem Endlichen werden würde. Ganz genügend jedoch wird sie nicht heißen können. Wenn das Göttliche ganz nur als Seele der Welt gefaßt würde, so daß es in dieser wäre und wohnte, wie die endliche Seele in ihrem Leibe; so könnte man sich zunächst dadurch zurückgestoßen fühlen, daß es das Ansehen hat, als würde dann das Göttliche mit der Ausdehnung und Materie der Welt mehr oder weniger zusammenfließen, wie denn wirklich nach der stoischen Ansicht von der göttlichen Weltseele dem vernünftigen Wesen Gottes eine ätherisch feurige Materie beigemischt sein sollte. Allein, da doch der menschliche Geist einen räumlichen Standpunkt einnimmt, ohne daß man wegen des Durchdrungen- und Durchwohntseins des Körpers durch die Seele diese für materiell zu halten sich genöthigt sieht; so würde ein ähnliches Verhalten eines allgemeinen, allbefassenden Geistwesens zu der Gesammtheit der Dinge nicht ohne Weiteres als undenkbar abzuweisen sein. Dennoch können wir uns nicht an dieser Vorstellung genügen lassen. Was man Seele nennt, ist allenthalben, die Platonische Weltseele nicht ausgenommen, nicht ein seinen Leib schaffendes, sondern nur das denselben belebende, zusammenhaltende, höchstens aus gegebenen Stoffen bildende Princip, demnach ist das wahrhaft Absolute oder Göttliche nicht bloß als Seele der Welt zu fassen. Wenn, nach einer ebenfalls uralten Vorstellung, von Anfang oder von Ewigkeit her eine Materie gegeben wäre, welche die Seele der Welt nur bildete und gestaltete, so würde diese ihr in wenigstens beziehungsweisiger Selbstständigkeit gegenüberstehen, es würde über der Seele und der ihren Leib bildenden Gesammtheit des Materiellen eine höhere, beide, die Seele und den Leib, zusammenbefassende Einheit angenommen werden müssen, welche dann erst das wahrhaft Absolute heißen könnte. Die Pantheisten haben Recht, wenn sie das allgemeine Sein, das schlechthin höchste Wesen, als über diesem Gegensatze stehend fassen, wie denn auch Platon die

Weltſeele nicht als die Gottheit auffaßte, ſondern über ihr und der Welt einen „Schöpfer und Vater des All“ annahm.

Wenn ein wahrhaft abſolutes Weſen angenommen werden ſoll, ſo kann auch nicht der allgemeinen Materie, geſchweige einer beſtimmten Geſtaltung des Endlichen, eine Selbſtſtändigkeit zugeſtanden werden, wie in jedem uns bekannten beſeelten Weſen dem Leib, oder wenigſtens ſeinen Elementen, gegen ſeine Seele zukömmt. Das Abſolute, ſo gefaßt, daß es anſtändiger Weiſe Gott genannt werden kann, als wirklich geiſtiges Weſen, muß in dieſem ſeinem geiſtigen Sein nicht weniger, als in der abſtractern Vorſtellung der Pantheiſten, wo ſie es die Subſtanz nennen, gedacht werden als das nicht nur über allem Endlichen Erhabene, ſondern als das jede endliche Exiſtenz in ihr endliches Daſein Herausſetzende, in ihrem ganzen Daſein ſie unbedingt Beherrſchende. Das Göttliche iſt alſo, auch im Verhältniß zur Geſammtheit der Dinge, zu denken als etwas Höheres, denn die Seele im Verhältniß zu ihrem Leibe.

Die endliche Seele jedes endlichen Leibes nimmt in ihrem Leibe und mit demſelben eine räumliche Stellung ein, und auch für das Göttliche will ſich eine ſolche Vorſtellung aufdrängen. Auch ohne es als Seele der Welt zu denken, wieſen ihm die Pythagoräer in der Mitte der Welt ſeinen Ort oder Sitz an, und Ariſtoteles irgendwie im Umkreiſe der Welt. Die gemeine religiöſe Vorſtellung würde an ſolchen Ausdrücken nicht ſofort großes Aergerniß zu nehmen brauchen, denn ſie ſelbſt bringt das Göttliche nie recht aus der Region des Endlichen und Räumlichen heraus, indem der Himmel, wo der Thron und Wohnplatz Gottes ſein ſoll, als ein nur anderer, erhabenerer Ort vorgeſtellt wird, und die unſichtbare Welt der vor Gott ſtehenden Geiſter ſelbſt ein Gebiet endlicher Exiſtenzen bilden würde. Steht uns aber feſt, daß das Göttliche, als das wahrhaft Unendliche, Abſolute, allem Endlichen das Daſein gibt, und alſo auch die Bedingungen des Daſeins für daſſelbe vermittelt, ſo iſt denn auch klar, da der Raum Form der Welt iſt, daß das Göttliche als die Urſache wie der Welt

nach ihrem Inhalt, so auch der Form der Welt, also des Raumes und der Zeit, gedacht werden muß. Es wird mithin nicht zu fassen sein als nach seinem eigensten Wesen selbst in irgend einen Ort oder Raum so herabsteigend, daß es in demselben befaßt wäre, sondern vielmehr als die absolute Ursache und Macht, wie des Räumlichen und Zeitlichen, so des Raumes und der Zeit selbst. In solcher Weise hat schon Platon die Gottheit gedacht. Und auch hierin ist seine Auffassungsweise vorzüglicher, als die dem Pantheismus sich mehr annähernde der Stoiker.

In diesem Sinne fassen wir das höchste, schlechthin allgemeine Wesen als wirklichen Geist. Die Pantheisten stellen die allgemeine Substanz zum Theil in ähnlicher Weise dar, als das allem Räumlichen und Zeitlichen unbewegt und allbewegend zu Grunde Liegende. Mehrmals haben wir aber schon bemerkt, daß nur in der Einheit einer, ähnlich wie die Seele, allbefassenden, als wirklicher Geist in sich selbst vertieften Gottheit die Welt ein einheitliches Sein haben könne. Den Pantheisten ist jedes endliche Dasein ein Moment des Göttlichen, in welchem sich dieses verwirklicht. Nach unserer Auffassung hingegen ist die Welt nicht der Leib, sondern, wie im Ganzen, so im Einzelnen das Werk Gottes. Sie sollen auch deßwegen nicht sagen, daß wir mit unserer Auffassung das Göttliche zu einem endlichen Wesen verkehren. Ist sogar im endlichen beseelten Wesen die Seele, obgleich sie die Elemente des Leibes nicht ursprünglich selbst hervorgebracht hat, doch die beherrschende und durchdringende Macht des Leibes, zu diesem, so lange er als ihr Leib besteht, nicht in einem ausschließenden Gegensatz stehend, sondern in ihm gewissermaßen allenthalben gegenwärtig: — warum sollte das Göttliche sich nicht in der hier dargestellten Weise zur Welt verhalten können, ohne dabei zu einem Endlichen zu werden, da selbst die Elemente des Endlichen durch das Göttliche hervorgebracht sind? Sie suchen auf der einen Seite geltend zu machen, bei dieser Auffassung werde das Göttliche nicht so streng und scharf, wie sich gebühre, als das Unendliche, über

allen Gegensatz Erhabene gedacht, und dann machen sie uns in einer andern, wichtigen Beziehung, und wirklich mit mehr Schein, den Vorwurf, daß wir es zu sehr als das Allbeherrschende auffassen. In der erstern Hinsicht wenigstens wird unsere Auffassungsweise den Anforderungen auch des wissenschaftlichen Denkens genügen. Jedenfalls ziemt es am allerwenigsten Männern, wie Zeller, eine größere logische Strenge von uns zu verlangen, da gerade dieser ausspricht: „Der Satz des zureichenden Grundes sei nicht in all' unserm Denken anzuwenden, nicht Alles müsse sich aus dem Zusammenhang des Denkens in jeder Beziehung mit logischer Nothwendigkeit erklären lassen." Ja, wenn ihnen an solchen Worten so sehr viel gelegen ist, so könnte wohl selbst der Ausdruck der Immanenz, des Seins und Bleibens des Göttlichen in nie sich auflösender Einigung mit dem Weltlichen, bei unserer Auffassung beibehalten werden, denn obgleich wir das Göttliche von der Welt unterscheiden, so denken wir doch beide nur in der innigsten Verbindung miteinander.

Dieß ist unsere Auffassung des Göttlichen ganz im Allgemeinen. Wie wir von der Substanz oder dem Absoluten der Pantheisten zuerst zu der Vorstellung einer allgemeinen Seele der Welt hinübergeleitet wurden, haben wir an verschiedenen Stellen unsers ersten Theiles dargelegt. In den Beweisen vom Dasein Gottes hat man sonst die Annahme eines göttlichen Wesens in unserm Sinne zu begründen gesucht, und es wird auch in dieser skizzenhaften Darstellung nicht umgangen werden dürfen, das Wesentlichste dieser Begründungen herzusetzen.

Die natürlichste Erhebung des Bewußtseins zu einem höchsten, unendlichen Sein ist immer die, bei welcher man sich, nach dem Grundsatz, daß, was nicht durch sich selbst ist, durch eine von ihm verschiedene Ursache bewirkt oder hervorgebracht sein müsse, hinaufweisen läßt zu einer allerhöchsten Ursache alles Daseins. Daß es eine solche höchste Ursache geben müsse, ist ein durchaus einleuchtender Gedanke für jeden einigermaßen denkfähigen Geist. Nur wer, alles strengere Denken auf-

gebend, meint, durch grundlosen Zufall seien die Dinge entstanden, kann sich der Nöthigung dieses Gedankens entziehen. Auch die pantheistische Annahme einer allgemeinen Substanz setzt diesen Gedanken voraus. Allein das Höchste, zu welchem das Bewußtsein sich auf diesem Wege erhebt, ist noch nicht Gott in unserm Sinne, sondern ein allgemeinstes, höchstes Sein, wie nicht nur die Pantheisten, sondern nothwendig auch die Atheisten es annehmen.

Schon die Alten erkannten aber, daß das Beseelte vorzüglicher sei, als das Unbeseelte, und konnten sich nicht der Anerkennung erwehren, daß die alles Vorzügliche in sich befassende Gesammtheit des Seienden vorzüglicher sein müsse, als jede einzelne endliche Existenz. Wirklich wird auch von unsern Pantheisten kein einziger behaupten wollen, das All sei ein weniger vorzügliches Wesen, als das pflanzlich und animalisch Beseelte, geringer als selbst der Mensch mit seiner vernünftigen Seele. Das alles Sein und alle Vollkommenheit, von welcher die einzelnen endlichen Wesen nur einzelne Momente darstellen, Enthaltende, wird doch nicht unvollkommener sein, als das einzelne Moment? Wie Vieles uns auch unverstanden bleibt in den Dingen und Ereignissen, von wie Vielem uns bedünken mag, es könnte und sollte besser sein, als es ist: für jedes natürlich gesunde, unbeirrte Bewußtsein, sowohl der untersten als der höchsten Bildungsstufen, ist es denn doch immer der überwiegendste Eindruck, den man von den Dingen im Ganzen erhält, daß Zweckmäßigkeit, vernünftige Gesetzlichkeit darin sei. Dieser Ueberzeugung erwehrt sich kein menschliches Bewußtsein, sei es, daß man mit dem Verstande Gesetz und Einrichtung der Dinge erforsche, oder daß man dem unmittelbaren Eindruck sich hingebe, welchen die Pracht und Herrlichkeit der Natur, oder der Ernst der Völker- und Menschheitsgeschichten nothwendig auf uns machen. Auch die Pantheisten erkennen nicht weniger, als Andere, die höchste Vernunftmäßigkeit in den Dingen an. Und gewiß liegt eine Vernunftmäßigkeit darin, welche die menschliche Vernunft weder in der Gesammtheit aller Einzelnen, noch in irgend

einem Einzelnen, je vollständig gefaßt hat und zu faſſen vermag. Sollte denn die Welt weniger, als das ſo unendlich weit unter ihr ſtehende Einzelweſen, von vernünftiger Seele oder Kraft beherrſcht ſein? Sollte dieſe Vernunftmäßigkeit der Dinge, die wir in einzelnen Offenbarungen bruchſtückweiſe erkennen, die wir unter der Wirkung mächtiger Anſchauungen ahnen — ſollte ſie nicht herrühren von einer wirklichen allerhöchſten Vernunft? Dieß haben ſeit mehr als 2000 Jahren die ausgezeichneteſten Geiſter empfunden und geltend gemacht. So beſtimmt ſich dem Bewußtſein das allgemeine Weſen zu einem mit allerhöchſter Weisheit die Dinge ordnenden Urheber alles Seins und Geſchehens. Dieſe Erhebung des Bewußtſeins zum Göttlichen wird jederzeit eine hohe Bedeutung behalten für den unbeirrten Menſchengeiſt. Die Pantheiſten wollen nur von Vernünftigkeit, nicht von Vernunft der Welt wiſſen, oder wenn ſie auch dieſen Ausdruck nicht verwerfen, ſo wäre es doch nur eine gar eigne, ihrer ſelbſt und ihrer Wirkung nicht bewußte Vernunft, da das allgemeine Weſen an und für ſich ſelbſt nicht wirklicher Geiſt ſein ſoll, und in den endlichen Geiſtern gewiß kein Geſammtbewußtſein all dieſes vernünftigen Seins und Wirkens je zu Stande kömmt. Schon haben wir erinnert, daß ſie für dieſe unvernünftige Vernünftigkeit auch nicht einmal eine Analogie anzuführen im Stande ſind. Der einzelne Menſch ſtellt freilich eine Vernunftmäßigkeit ſeiner Natur dar, welche ſeiner wirklichen Vernunftentwickelung vorausgeht, aber es findet ſich denn doch hier eine Seele, ein vernünftiges Bewußtſein der ganzen einheitlichen Exiſtenz, und andrerſeits beſteht der Menſch nicht durch ſich ſelbſt, die ſeiner wirklichen Vernunftentwickelung vorausgehende Vernunftmäßigkeit iſt nicht ein Urſprüngliches, ſondern ſie weiſt eben auf einen vernünftigen Urheber hin. Mit dem geſunden Bewußtſein aller Zeiten und Völker halten wir alſo daran feſt, daß die Vernünftigkeit des All nicht ſei ohne eine wirkliche allbefaſſende Vernunft. Schon haben wir jedoch eine noch andere und mächtigere Nöthigung zu der Anerkennung eines göttlichen Weſens in unſerm Sinne kennen gelernt.

Aus dem Gewiſſen, dem ſittlichen Bewußtſein, glaubte man ſchon längſt am ſicherſten die Nothwendigkeit des Glaubens an einen nicht nur höchſtweiſen, ſondern auch heiligen Welturheber ableiten zu können. Auch in dieſer Beziehung iſt freilich Manches aufgeſtellt worden, das nicht große Beweiskraft hat. Schon bei der Erörterung der ſittlichen Dinge nach dem Syſtem des Pantheismus erkannten wir, daß die Erſcheinungen des ſittlichen Bewußtſeins nicht alle ſchlechterdings ungedenkbar wären, auch wenn kein Gott angenommen würde. Und wenn nur deßwegen das Daſein Gottes angenommen wird, damit eine vollſtändigere Belohnung oder Beſtrafung des ſittlichen Verhaltens in einem jenſeitigen Leben Statt finden könne, ſo iſt dieſer ſogenannte moraliſche Beweis nicht eben im allerhöchſten Sinne moraliſch. Das geſunde und kräftige ſittliche Bewußtſein hat aber die Gewißheit, daß das Sittliche das Allerrealſte, das im höchſten Sinne Weſenhafte und Bleibende ſei in den Dingen, wie ja auch einer unſerer Pantheiſten gerade im Gewiſſen ein ewiges Geſetz nachzuweiſen ſich bemüht. Damit aber dem Sittlichen, dem im Sinne des unbeirrten Gewiſſens Guten, die Bedeutung des Vornehmern und Bleibenden in der Geſammtheit der Dinge zukomme, muß dieſe doch ſo beſtimmt und geordnet ſein, daß in ihr ſich das Gute wirklich als das, worauf alles Andere ſich beziehe, dem alles Andere diene, ſich erhalte und bewähre. Eine Totalität des Seins, die von einer ungeiſtigen Macht getragen und beherrſcht würde, möchte zwar vielleicht auch demjenigen, was dem ſittlichen Bewußtſein als das Gute gilt, in dem Wechſel der Erſcheinungen Raum geben; allein wenn die Subſtanz und Macht nicht ſelbſt geiſtig und gut wäre, ſo möchte wohl das Sittliche nur eine vorübergehende Erſcheinung ſein, und einmal wiederum gänzlich ausgelöſcht werden aus dem univerſellen Proceß der Dinge. Wäre aber das Sittliche nur eine Erſcheinung, die in einer beſtimmten Sphäre des Univerſums zu einer beſtimmten Zeit vorkäme, etwa wie die Pflanzen- und Thiergeſchlechter der frühern Entwickelungsperioden der Erde, ſo hätte das All nicht in dem Sittlichen

seinen Werth, ihm selbst würde nicht eine sittliche Wesensbestimmtheit zukommen, es wäre nicht gut im moralischen Sinne des Worts, und das Sittliche würde nur vom Standpunkte derjenigen Wesen aus, deren innerstes Streben ihrer sittlichen Natur wegen eben hierauf gerichtet ist, nicht aber unbedingt und allgemein für besser zu gelten Anspruch machen dürfen, als das natürliche Sein, oder gar das Böse. Dem gediegenen sittlichen Bewußtsein aber wohnt die unerschütterlichste Gewißheit ein, daß es so, wie hier angedeutet, nicht sei, daß wirklich das Sittliche dasjenige sei, worin die ganze Totalität des Seienden ihre Bedeutung und ihren Werth hat, das wahrhaft Reale, Höchste und Substanzielle. Diese Gewißheit spricht sich so entschieden aus, als irgend eine rein theoretische Denknöthigung, sei es auf dem mathematischen oder auf dem philosophischen Gebiet. Keiner wird auch den Muth haben, sie offen zu bestreiten. Das Bewußtsein gewinnt aber die volle Sicherheit dieser Ueberzeugung erst dann, wenn es nicht nur einen allgemeinen Weltproceß annimmt, in welchem auf einzelnen Stellen sittliche Entwickelungen eintreten, sondern das Absolute, das höchste und wahrhafteste Sein, erkennt als selbst das Gute, die in ihm begründete Ordnung der weltlichen Dinge als angelegt und berechnet auf die zeitliche Entwickelung, die Erhaltung und den Sieg des Guten.

Die Pantheisten werden nun vielleicht sagen, auch sie fassen das allgemeine Sein, den universellen Proceß, wesentlich in diesem Sinne. Dann müßten sie aber zuvörderst, ihrem nicht häufig von den Andern übertroffenen Strauß nachgehend, auch außerhalb der menschlichen Gattung geistiges Sein annehmen, womit die neuere, übrigens von der ächt hegelschen Lehre nicht so sehr weit abweichende, Fassung des allgemein menschlichen als des Göttlichen nicht am beßten zusammenstimmt. Aber nur in einer allgemeinen überzeitlichen Gesetzlichkeit, vermöge welcher zu aller Zeit auf einzelnen Punkten des Universums geistiges, sittliches Wesen sich entwickele, um, wie alles Endliche, nach kürzerer oder längerer Existenz wieder zu

verſchwinden — in nur dieſer Annahme findet das ſittliche Bewußtſein ſeine volle Beruhigung nicht. Eine ſolche ganz abſtracte Geſetzlichkeit iſt auch ſchlechterdings nicht zu denken. Reales, wirkliches Geſetz iſt überall nur Weſensbeſtimmtheit eines Realen. Die Naturgeſetzlichkeit jeder Sphäre iſt eine ſolche Weſensbeſtimmtheit des natürlichen Seins, und das Sittengeſetz muß ebenſo gefaßt werden als Weſensbeſtimmtheit der ſittlichen Weſen. Aber nur in wirklich ſittlichem, geiſtigem Weſen kann eine ſolche Weſensbeſtimmtheit ſich finden, unmöglich in weſenloſer Abſtraction oder in der Region des ungeiſtigen Seins. Alle Weltgeſetzlichkeit der Pantheiſten ſollte ein Geſetztes ſein, und es wird doch nichts anerkannt, durch welches es geſetzt worden wäre. Das Abſolute kann auch nicht in ſeiner Abſolutheit ſelbſt das Gute ſein, kann nicht die Weſensbeſtimmtheit des Sittlichen an ſich ſelbſt haben, kann nicht für das Endliche das Geſetz des Guten ſetzen und dieſen Zweck in ihm vollziehen, wenn es nicht an und für ſich ſelbſt in ſeiner allbefaſſenden Einheit wirklicher Geiſt iſt. Nur wahrhaftes und wirkliches geiſtiges Sein und Leben iſt wahrhaft gut, nur von einem wirklichen Geiſte kann ſittliche Geſetzmäßigkeit und Zweckbeziehung in die Totalität des Endlichen geſetzt werden. Entweder alſo die höchſte Realität und Geltung des Guten muß aufgegeben werden, oder dieſelbe iſt in einem wirklich für ſich ſelbſt geiſtigen höchſten Weſen begründet.

Wir haben erkannt, daß auch auf der rein theoretiſchen Seite des Bewußtſeins es nicht fehlt an Hinweiſungen auf eine ſolche Faſſung des höchſten Seins. Indeſſen wird es allerdings ſchwer genug halten, den entſchiedenen Atheiſten und Pantheiſten bloß vom theoretiſchen Standpunkte aus zu bekehren. Fehlt es ihm aber nicht an tiefer und kräftiger ſittlicher Anlage, ſo wird er die theiſtiſche Ueberzeugung, etwa im Sinn dieſer gegenwärtigen Darſtellung, gewiß nicht immer zurückweiſen können. Wir wenigſtens ſtellen uns mit dieſer ſo begründeten Ueberzeugung ungeſcheut den pantheiſtiſchen und atheiſtiſchen Philoſophen gegenüber, und wollen es darauf ankommen laſſen, ob ſie mit ihrer angeblich einzigen Wiſſen-

ſchaftlichkeit, die ſich aber, wie Zeller erklärt, nicht immer an die logiſchen Denkgeſetze halten will — ob ſie uns vor edlern Geiſtern lächerlich machen können.

Dieß iſt die Begründung unſerer theiſtiſchen Ueberzeugung. Wir meinen keine Behauptung ohne ſehr zureichenden Grund aufgeſtellt zu haben, denn wir ſind nicht, wie unſere Pantheiſten, privilegirt, uns vom Geſetz des zureichenden Grundes zu emancipiren. Doch ſind wir ganz willig, unſere religiöſe Ueberzeugung Glauben nennen zu laſſen, nicht Wiſſen, denn die Handgreiflichkeit des erfahrungsmäßigen, die Evidenz des mathematiſchen Wiſſens vermögen wir allerdings in dieſen überſinnlichen Dingen ſo wenig als Andere überall zu erreichen. Einen ſolchen Gottesglauben ſtellen wir der pantheiſtiſchen Leugnung alles wahrhaft göttlichen Weſens entgegen.

Suchen wir nun das Göttliche, welches wir nach bereits gegebenen Erklärungen denn doch nicht nur als Seele der Welt auffaſſen, näher zu beſtimmen, ſo würde es von dem jetzt eingenommenen Standpunkte aus zuvörderſt zu denken ſein, ähnlich wie Fauſt die griechiſchen Anfangsworte des Evangeliums Johannis überſetzt: im Anfang war die Kraft oder die That. Dieß iſt wirklich die dem naturgemäßen Denken zuerſt ſich aufdrängende Beſtimmung des Göttlichen, daß es die Kraft ſei, welche das Endliche in ſein endliches Daſein herausſetzt, und, ſoweit ihm ein Daſein zugemeſſen iſt, es in demſelben erhält. Dieß faßt das religiöſe Bewußtſein in den Begriff der Allmacht Gottes. Wir meinen aber nicht, im Sinne der Pantheiſten, nur die alles weltliche Sein durchdringende lebendige Kraft des Weltweſens, ſondern die Macht einer ſchöpferiſchen, nicht mit dem Weltweſen, als dem Geſchöpf, zuſammenfallenden Urſache. Sehr gut wiſſen wir freilich, daß man ſich bei allſeitiger Ausführung dieſer Gedanken in mancherlei Schwierigkeiten verwickeln kann, und es würde uns nicht gelingen, durchaus alle Einreden gegen unſere Auffaſſung abzuſchneiden. Allein auch mit den Begriffen, in welche das Weſen der Welt gefaßt werden ſollte, verwickelt man ſich in nicht geringere Schwierigkeiten, wie der berühmte

Gott ſein ganzes eigenes Sein, ſein ganzes Wirken, alſo alles durch ihn Bewirkte, das heißt in jeder Hinſicht alles Seiende, ſowohl im Einzelnen als im Allgemeinen, vollkommen durſichtig ſein. Nur inſofern in unſrer Sphäre Aehnliches von uns geſagt werden könnte, iſt unſer Geiſt zu wahrhafter Entwickelung und Verwirklichung gelangt.

Erſt in einem ſolchen Wiſſen iſt das abſolute Weſen im eigentlichen Sinne des Worts Geiſt zu nennen. Die vom ungetrübteſten Wiſſen durchleuchtete Kraft und Weſenheit des Abſoluten iſt denn auch Wille. Der Pantheismus erkennt ebenſowenig einen Willen, als ein Wiſſen Gottes an; wer hingegen das Göttliche als Geiſt erkannt hat, dem iſt jede Wirkſamkeit des abſoluten Weſens auch ein Willensact. Ein Wille alſo iſt es, der Alles bewirkt. Die Weltgeſetze, die Schwere, die Geſetze des chemiſchen, des organiſchen Naturproceſſes, ſind nicht, wie Strauß dem pantheiſtiſchen Standpunkte durchaus entſprechend ſagt, an die Stelle der ſonſt angenommenen Eigenſchaften Gottes zu ſetzen. Auch ſie ſind nicht weniger, als die einzelne unter ihnen ſtehende Erſcheinung, zu faſſen als geſetzt und gewirkt durch Gottes allmächtigen Willen. Mit Unrecht ſuchen aber die Pantheiſten geltend zu machen, wenn Alles von einem göttlichen Willensact abgeleitet werde, ſo würden die allgemeinen Geſetze alles Seins und Geſchehens, deren Gedanken man ewige Wahrheiten zu nennen pflegt, einer grundloſen Willkür anheimgegeben ſein, es würde nach dieſer Auffaſſung ganz von der göttlichen Willkür abhängen, ob die nothwendigen Weltgeſetze gelten, ob die ſie ausſprechenden Sätze der Mathematik, der Naturwiſſenſchaft, der Philoſophie ꝛc. wahr ſein ſollen, oder in beiderlei Hinſicht das Gegentheil. Auf eine ſolche Faſſung des göttlichen Willens finden wir keine Hinweiſung im vernünftigen Bewußtſein. Eine Nothwendigkeit dieſer Geſetze und Wahrheiten anzunehmen, getrennt von Gott, ſtehend über dem göttlichen Weſen, davon ſehen wir zwar nicht nur keinen Grund, ſondern keine Möglichkeit. Müſſen die Geſetze nicht Beſtimmtheiten realen Weſens ſein, und ihr Gedanke

eben deßwegen nothwendige Wahrheit? Welches könnte denn dieſes Weſen ſein neben oder über dem göttlichen Weſen? Gott wird nicht, wie ſelbſt die platoniſchen Ausdrücke lauten, auf ein gewiſſermaßen außer ihm exiſtirendes Muſterbild der Welt geblickt haben, wird nicht einer außer und über ihm beſtehenden Nothwendigkeit unterworfen ſein. In ihm ſelber, in ſeinem allervollkommenſten Weſen ſind die nothwendigen Geſetze, die ewigen Wahrheiten begründet — ſind geſetzt und gewirkt durch Entſchluß und That ſeines Willens, deßwegen aber gerade ſo geſetzt, weil ſein vollkommenſtes Weſen ſolchen Entſchluß und ſolche Wirkung mit ſich brachte. Sie ſind nicht zufällig, denn ſie könnten nur anders ſein, wenn Gottes Weſen und Wille anders wäre, dieſer aber würde nur anders ſein können, wenn Gott nicht ſchlechthin vollkommen wäre. Wem dieſe Faſſung nicht genügt, der wolle doch bedenken, daß nach der entgegengeſetzten, welcher nicht Geiſt und Wille das Höchſte iſt, in durchaus nicht befriedigenderer Weiſe geſagt werden müßte, nothwendige Geſetze und Wahrheiten ſeien eben nothwendig, weil es die allerhöchſte blinde, weil nicht bewußte, Nothwendigkeit ſo mit ſich bringe.

So wie das Göttliche als Geiſt, ſein allervollkommenſtes Leben als Wiſſen, ſein Wirken als Wille erkannt wird, muß es denn nothwendig als das mit bewußtem Willen die ganze Einrichtung, Geſetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit der Welt Setzende gedacht werden, wie denn auch die zwar größten Theils nicht deutlich vorliegende, jedoch unzweifelhaft durchſcheinende Zweckmäßigkeit der Welt zu allen Zeiten das unbeirrte Bewußtſein am entſchiedenſten auf ein göttliches Weſen in unſerm Sinne hingewieſen hat. Allerdings zwar werden wir dem Pantheiſten Spinoza, geſetzt ſeine Weiſe, ſich in dieſer Hinſicht auszuſprechen, von der wir oben eine Probe gegeben haben, könne uns nicht gefallen, zugeben müſſen, daß die Menſchen ohne Zweifel oft ſehr unrichtig ihre Zweckvorſtellungen auf die Gottheit übertragen. Allein wenn unſere Gedanken nicht Gottes Gedanken ſind, ſo folgt daraus nicht, daß Gott keine Gedanken, bei der Weltordnung keine Zwecke habe. Vielmehr

werden auch die Pantheisten zugeben, daß eine unendlich höhere Weisheit, als irgend menschliche Weisheit ist, in der Weltordnung sich zu erkennen gebe, wenigstens ahnend vernommen werde.

Auch wo das Göttliche als wirklicher Geist gefaßt wird, läßt oft das religiöse Bewußtsein dasjenige, was im Sinne des sittlichen Bewußtseins gut heißt, sehr zurücktreten. Nicht nur Macht, auch hohe Einsicht erkennt der Mensch eher und allgemeiner im göttlichen Wesen an, als Heiligkeit. Ist aber die Macht des Gewissens, des sittlichen Triebes, zu nachdrucksamerer Entwickelung gelangt; ist es, wie bei uns, hauptsächlich die Gewißheit von der allerhöchsten Realität des Guten, worauf die religiöse Ueberzeugung beruht, so ist denn auch nichts dem Bewußtsein gewisser, als die Bestimmtheit des göttlichen Wesens, daß es das schlechthin Gute ist. Es liegt ein ungemein hoher Sinn in jenem freilich, wie er selbst fühlte, fast wunderlich klingenden platonischen Ausspruche, daß das Gute gleichsam noch über dem höchsten Sein stehe, und dasselbe an Würde und Kraft übertreffe.*) Unedel, unwürdig dagegen, wenigstens in Vergleichung mit der platonischen Darstellung, auf welche wir hier verwiesen haben, ist die Art, wie unsere Pantheisten das Gute darstellen, als nur an und mit dem Bösen zur Verwirklichung kommend, wie sie ein heiliges Wesen durchaus nicht anerkennen, sondern behaupten, nicht etwa bloß zum Wesen des endlichen Geistes, sondern schlechthin zum Begriff des Geistes gehöre es, durch das Böse zum Guten sich fortzuentwickeln. Wenn sie doch eine allem zeitlichen Geschehen in ewig stillem Sein zu Grunde liegende, insofern also von Ewigkeit vollendete Wesenheit annehmen, sollte denn nicht dieselbe, als wahrhaft geistiges Wesen, ewig ohne Beschränkung und Mangel gut sein können?

Wir fassen das Gute in diesem Sinne. Und niemand ist gut, denn der einige Gott. Dieser ist es aber auch, welcher, nach Plato, allenthalben das Gute bewirkt. Das Sittengesetz

*) Plato, Rep. VI, Seite 509.

ist nicht, wie auch unsere Pantheisten es zu fassen scheinen, eine wesenlose Regel oder Vorschrift, aber auch nicht bloß Wesensbestimmtheit des Vernünftigen im Menschen, die außer dem menschlichen Sein keine Realität hätte. Als Wesensbestimmtheit der endlichen Vernunft ist es eine Wirkung der heiligen Ursächlichkeit Gottes, und als absolute Ursache alles creatürlichen Guten ist es die ewige Wesensbestimmtheit des Göttlichen selbst. Auch hier kann aber vernünftiger Weise nicht gemeint werden, nach grundloser Willkür hätte Gott ebenso leicht festsetzen mögen, daß statt der moralischen Gesetze und Wahrheiten überall das Entgegengesetzte gelten müßte. Wenn Gott gut ist, so ist es seine urewige Wesensbestimmtheit, in welcher das Sein und das Sichselbstwollen gleich ursprünglich ist, eben ein solcher Wille zu sein, daß durch ihn allen Geistern das Sittengesetz gegeben wird. Wie nur immer das subjective Wollen des endlichen Geistes gefaßt werden möge, das hat kaum je eine beachtenswerthe Stimme behauptet, daß die Vollkommenheit des heiligen Gottes etwas dem heiligen Gesetze Widerstreitendes zugelassen hätte. Nochmals wiederholen wir unsern Pantheisten gegenüber den mehrfach ausgesprochenen Gedanken, daß, wenn sie doch auch behaupten, das Gute sei begründet in dem Absoluten, dabei aber irgend eine Tugend, eine sittliche Realität, außerhalb aller realen sittlichen Wesen nicht aufweisen können, sie denn auch niemand zumuthen sollten, anzunehmen, das Gesetz des Guten und das Gute habe seine ewige Wahrheit und Wirklichkeit anders, als in einem realen Wesen, wie wir hier anzudeuten versucht haben.

Wie Gott vermöge seiner Allmacht überhaupt allem Endlichen das Wesen und die Wesensbestimmtheit gibt, so gibt er denn als heilige Allmacht das Gesetz des Guten als oberste Regel allem Dasein, so daß, wenn gleich das Böse in der Sphäre des Endlichen seinen Ort findet, es doch immerfort dem Gesetz des Guten unterworfen bleibt, daß es in der Vollendung des Weltprocesses sich nicht als das Siegende behaupten wird, sondern irgendwie eine Berichtigung und Ueberwindung, eine Strafe desselben eintritt. Eine solche Gerechtigkeit Gottes

folgt für uns mit Nothwendigkeit aus dem heilig allmächtigen Weſen Gottes, nicht nur eine, die darin beſtünde, daß nach pantheiſtiſcher Lehre in dem Alleinsproceß der Dinge das Böſe, als zur Erſcheinungswelt gehörig, nichts Fixes wäre, ſondern, wie auch die endliche Geſtaltung des Guten, dem nie ſtille ſtehenden Proceß unterläge.

In dieſer hier mehr angedeuteten, als gehörig dargelegten Weiſe glauben wir an einen lebendigen Gott — mit Plato an einen Schöpfer und Vater der Dinge, der, weil er gut iſt, und dem Guten nie gegen irgend etwas Neid beiwohnt, wollte, daß Alles, ſoweit dieß möglich, ihm ſelbſt ähnlich werde.*) Das Leben und die Kraft unſers Gottes braucht nicht, wie der Gott der Pantheiſten, erſt in den endlichen Geiſtern zum Bewußtſein zu gelangen, dabei denn, nach jenem mehrfach angeführten Ausdrucke, in allen riechenden, ſchmeckenden ꝛc. Weſen ein allſchmeckender ꝛc. Gott zu werden, ſondern er iſt von Ewigkeit her ſeiner ſelbſt und ſeines Wirkens auf's vollkommenſte bewußt. Sein Leben iſt Liebe, da er das Gute nach Möglichkeit mittheilen wollte und fortwährend will. Nicht zwar begehren wir zu verhehlen, daß bei genauerer Ausführung unſerer Auffaſſung wir auf einzelnen Punkten von der gewöhnlichſten Form des religiöſen Bewußtſeins abweichen würden. Um nur an das Letzterwähnte noch eine Bemerkung anzuknüpfen, ſo faßt der Menſch die Liebe und Güte Gottes nicht ſelten in einer Weiſe, die der Feuerbachſchen Verläſterung aller Religion, als einer aus unſern ſelbſtiſchen Wünſchen hervorgegangenen Einbildung, nur zu mannigfaltigen Anlaß gibt. Einen lebendigen, heiligen und liebenden Gott jedoch wird annehmen müſſen, wer in aufrichtiger und nicht thörichter Weiſe von Religion und religiöſer Begründung des Sittlichen reden will.

Auf verſchiedenen Punkten haben wir ſchon in unſerm erſten Theile, und dann auch in dieſem gegenwärtigen Abſchnitt, gezeigt, wie wir keineswegs nach bloßer Willkür dieſe

*) Plato, Timäus im Anfang.

allgemeinſte Auffaſſung des Göttlichen ergriffen haben. Unbefangene Geiſter, gebildetere wie ungebildetere, werden gewiß auch zugeben, daß unſere Anſicht eine zum allerwenigſten nicht minder in der vernünftigen Natur des denkenden Weſens begründete iſt, als die pantheiſtiſche. Dieſe ſtützt ſich ja am Ende nur darauf, daß das Unendliche, das Abſolute nicht ſo zu dem Endlichen in einen Gegenſatz geſtellt werden darf, daß es ſelbſt zu einem Endlichen werde. Geſchieht aber dieß bei unſerer Auffaſſung? Wenn die Pantheiſten das behaupten wollen, ſo werden wir immer wieder mit der Vergleichung der Seele kommen in ihrem Verhältniß zum Leibe, und ſie dann fragen, ob ſie, beſonders nach ihrer Faſſung des Seelenweſens, Seele und Leib gleichſam als zwei ſich gegenſeitig begrenzende Stücke einander gegenüberſtellen? Und wenn ſie das nicht bekennen, ſo werden wir unſrerſeits Aehnliches von Gott und Welt nicht zu bekennen brauchen.

In einer nur ſo ſkizzenhaften Darſtellung wäre es unbillig, eine vollkommen genügende, jede Einrede abſchneidende Begründung unſerer Anſicht zu verlangen. Wir wiſſen aber wohl, daß wir auch bei der ausführlichen Abhandlung mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen haben würden, daß es unſern Gegnern — den Gegnern alles Gottesglaubens, möglich ſein würde, uns in verſchiedenen Beziehungen mit verfänglichen Fragen zu plagen. Durch alle dieſe Erörterungen glauben wir aber zum wenigſten den Beweis geleiſtet zu haben, daß wir ihnen in ſolchen Freundſchaftsdienſten auf keinen Fall etwas ſchuldig zu bleiben brauchen. Haftet unſerer Anſicht einiges Ungenügende an, ſo hängt dieß zuſammen mit der Ueberſchwänglichkeit des Gegenſtandes. Und irren wir, ſo irren wir, wir ſagen nicht, mit allen gläubigen Chriſten, da wir immerfort uns hier nicht auf den chriſtlichen Standpunkt ſtellen, nein, wir irren mit Plato und Ariſtoteles, mit Carteſius, Baco, Leibnitz, Kant — mit Vorgängern und Lehrern, mit welchen zu irren größere Ehre, mit welchen in Einigem ungewiß zu bleiben tröſtlichere Beruhigung iſt, als mit unſern Gegnern hineingebannt zu ſein in den Zauberkreis ihrer pan-

theiſtiſchen Formeln, mit denen ſie, der Hauptſache nach, auch wiſſenſchaftlich jedenfalls nicht weiter gekommen ſind, als ſchon die pantheiſtiſchen Secten des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts.

II.

Die Vorſehung und das Wunder.

Der Gegenſatz der theiſtiſchen zur pantheiſtiſchen Anſicht muß natürlich nicht weniger, als in der Auffaſſung des Göttlichen an ſich, auch in derjenigen des Verhältniſſes zwiſchen dem Endlichen und Göttlichen hervortreten.

Der pantheiſtiſchen Anſicht iſt das Göttliche auf keine Weiſe ohne die Welt, in welcher einzig ihm ein Sein zugeſchrieben wird. Die theiſtiſche Vorſtellung hingegen, wenigſtens in ihren ungebildetern Geſtalten, nimmt nicht nur ein Sein Gottes außer oder über, ſondern auch vor der Welt an. Dieſe Vorſtellungen ſind indeſſen oft ſo beſchaffen, daß wir auch bei unſerm entſchiedenen Gegenſatz zum Pantheismus uns nicht berufen fühlen, ſie in allen Beziehungen zu verfechten.

Der pantheiſtiſchen Anſicht iſt jedes endliche Daſein nur Moment des Unendlichen, und die Welt, als Geſammtheit des vielen Endlichen, außer welcher es kein Sein des Göttlichen geben ſoll, die Entfaltung des Einen Göttlichen ſelbſt. Die theiſtiſche Auffaſſung hingegen erkennt in der Welt nur die Wirkung oder das Werk des Göttlichen. Die That, welche im Anfang war, und durch welche im Anfang die Welt zu Stande kam, nennt man die Schöpfung.

Der Pantheismus nun anerkennt keine ſolche That Gottes in einem beſtimmten Zeitpunkte, vor welchem Gott allein bei ſich ſelbſt geweſen wäre. Bei Hegel findet ſich unter andern

die Aeußerung: „Gott vor und außer der Erschaffung der Welt ist selbst nur erst die abstracte Idee, nicht als Schöpfer gefaßt, wird er mangelhaft aufgefaßt; Schöpfer zu sein, gehört zu seinem Wesen, ist ewiges Moment der Idee; ohne Welt ist Gott nicht Gott." *) Dieß ließe jedoch noch mehr als eine Auslegung zu. Deutlicher aber, und ganz aus dem Geist des Systems, spricht auch hier wieder Strauß: „Nach der Lehre der Philosophie und der speculativen Theologie fällt das Setzen der Welt in den Proceß der Vollendung des absoluten Wesens auf ähnliche Weise hinein, wie in den Proceß der Vollendung eines menschlichen Individuums die Bildung und das Wachsthum seines Organismus; nicht als ob nach dieser Ansicht Gott einmal unvollendet gewesen, und erst mit der Zeit zur Vollendung gelangt wäre, sondern er ist von Ewigkeit fertig und vollkommen, aber er ist dieß nur, weil und sofern er von Ewigkeit her geschaffen hat und schafft." **)

Wie grundverschieden nun auch in diesem Stücke beide Auffassungsweisen sind, so können wir es doch nicht für einen Hauptpunkt der theistischen Frömmigkeit ansehen, eine der Zeit, seit welcher die Welt ist, vorausgehende andere Zeit vorzustellen, wo nur noch Gott gewesen sei. In der Zeit scheint auch zeitliches Dasein und Geschehen Statt finden zu müssen, dieses aber wird man in allen seinen Gestalten zum Weltlichen zu rechnen haben, wogegen Gott zwar ohne Zweifel zu aller Zeit ohne Anfang noch Ende ist, indessen ebenso richtig von ihm gesagt werden würde, seinem eigentlichsten Wesen nach sei er über der Zeit in der unbewegten Ewigkeit. Wohl ist es die richtigere Vorstellungsweise, daß Gott mit der Welt, oder dem Zeitlichen, als Form ihres Seins zugleich die Zeit selbst gesetzt habe. Und diese Auffassung ist nicht im Widerspruch mit den Anfangsworten der heiligen Schrift: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Vielmehr wäre, streng genommen, der Moment nicht der wahre Anfang, welchem

*) Hegel, Philosophie der Religion, II, Seite 184 folg.
**) Strauß, Glaubensl., I, Seite 660.

ſchon Zeiten vorausgegangen wären. Hingegen als eigentliche That, nicht als bewußtloſen Proceß des eigenen Seins Gottes, muß der Theiſt die Schöpfung auffaſſen, als mit Bewußtſein ſeiner ſelbſt, ſeines Thuns und ſeines Zwecks von ihm vollzogene, abſichtsvolle, freie That. Die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes wird von uns mehr oder weniger nach der Analogie des menſchlichen Thuns in ſeiner geiſtigſten und ungehemmteſten Entwickelung vorgeſtellt werden müſſen. Doch wird man, je gründlicher und allſeitiger man jegliche Frage durchdenkt, immer auch manches Unangemeſſene in den zunächſt ſich einſtellenden Vorſtellungen erkennen. Selbſt Männer, wie Plato und Leibnitz, haben ſich vielleicht das göttliche Ueberlegen und Beſchließen der Schöpfung zu menſchlich vorgeſtellt. Als mit Bewußtſein ſich vollziehend jedoch iſt die Schöpfungsthätigkeit zu denken, ſonſt iſt nicht ein wahrer Geiſt Schöpfer, und frei nennen wir ſie in dem Sinne, daß ſchlechterdings keine Beſtimmung von außenher auf das göttliche Weſen dabei angenommen werden darf, obgleich andrerſeits niemand, der bedenkt, was er ſagt, eine Willkürlichkeit bei Gott annehmen wird, die mit ſeiner allerhöchſten Vollkommenheit im Widerſpruch ſtünde.

Der Hauptunterſchied zwiſchen der pantheiſtiſchen und theiſtiſchen Anſicht, in der uns hier beſchäftigenden Beziehung, iſt, wie wir bereits hervorgehoben haben, der, daß wir an ein bewußtes, vorausſehendes Thun Gottes glauben, die Pantheiſten aber einen bewußtloſen Entwicklungsproceß des allgemeinen Seins oder Weſens lehren — bewußtlos jedenfalls inſofern, als, geſetzt auch, es hätten ſich in jedem Augenblick auch wiſſende Weſen in der Welt befunden, doch das Allgemeine, das Schaffende, kein Bewußtſein gehabt hätte, und ohne Zweifel nie ſein ganzer Entwickelungsproceß von endlichen Intelligenzen vollſtändig gewußt wird. Weil hierin der wichtigſte Unterſchied liegt, ſo konnten wir die Vorſehung als dasjenige bezeichnen, wovon in dieſem Abſchnitt gehandelt werden ſolle, und wir wenden uns jetzt ohne weitere Abſchwei-

fungen demjenigen Gebiete zu, auf welches dieser Ausdruck seinem eigentlichen Sinne nach sich bezieht.

Eine Vorsehung können die Pantheisten nicht annehmen, denn ihr sogenannter Gott, das absolute oder allgemeine Wesen, sieht nichts, weder zum voraus, noch in der unmittelbaren Gegenwart. Wie sie die Erhaltung und Regierung der Welt, welche zwei Thätigkeiten in dem Begriffe der Vorsehung zusammengefaßt werden, auffassen, wenigstens, wenn sie ihrer Grundansicht treu bleiben, sie auffassen müssen, finden wir abermals am klarsten bei Strauß ausgesprochen in jener schon angeführten Stelle. „Nicht als Bestimmung des Weltlaufs, sagt dieser Schriftsteller, durch einen außerweltlichen Verstand, sei die Weltregierung zu betrachten, sondern als die den kosmischen Kräften und deren Verhältnissen selbst immanente Vernunft, und daß das Geschick der Menschheit, der Völker und der Einzelnen unter der Leitung der Vorsehung stehe, könne nur den Sinn haben, daß vermöge des allgemeinen Uebergreifens des Geistes über die Natur (wir wissen aber, was der absolute, nicht endliche Geist nach dem System für einer ist) die Entwickelung des menschlichen Geschlechts im Großen seinem Begriffe gemäß verlaufe, und die Zufälligkeit des einzelnen Thuns und des natürlichen Geschehens sich immer wieder zur allgemeinen Nothwendigkeit ausgleiche." Diese Erklärung ist deutlich genug, und wir haben uns schon an jener frühern Stelle darüber ausgesprochen, ob sich das religiöse Bewußtsein dabei beruhigen könne. Eine Bestimmung des Weltlaufs durch einen außerweltlichen Verstand und Willen erkennen sie nicht an (auch Herr Zeller spricht sich in dieser Hinsicht deutlich genug aus in seiner Abhandlung über die moralische Weltordnung), sondern der Weltlauf, sowohl auf dem Gebiete des Geistes, als auf dem der Natur, ist ihnen bestimmt durch die Weltgesetze, die Kräfte der Welt und ihre Verhältnisse. Die Naturgesetze, die natürlichen Kräfte und Gesetze des menschlichen Geistes, dieß sind ihnen die Mächte der Vorsehung, und der demnach sich vollziehende Verlauf der Ereignisse ist ihnen die Welt-

regierung, nach welcher sich Alles in eine gleiche Nothwendigkeit ausgleiche. Wir hingegen mit allen, die weder Atheisten noch Pantheisten sind, glauben an einen allerhöchsten Verstand, an eine solche Geistigkeit des höchsten Seins oder Wesens, daß von diesem alles, was irgend ist und geschieht, geschehen ist und geschehen wird, in vollkommen klarem Wissen befaßt wird, und an einen höchsten Willen glauben wir, durch dessen Thätigkeit der ganze Weltverlauf allmächtig bestimmt, beherrscht und geleitet werde. Ist es keine Thorheit, statt der unvernünftigen (unbewußten) Weltvernunft der Pantheisten eine wahre Vernunft über der Welt anzunehmen, so ist gewiß auch der mit logischer Nothwendigkeit daraus folgende Glaube an eine göttliche Weltregierung im hier ausgesprochenen Sinne keine Thorheit. Die Beweise, die Ueberzeugungsgründe für beide Glaubenspunkte sind die nämlichen.

Auch hier wollen wir indessen, ungeachtet der Unvollständigkeit unserer Auseinandersetzung, nicht übergehen, daß sich unsere theistische Ueberzeugung in mancherlei Schwierigkeiten verwickeln kann. Wenn man Ernst macht mit dem Satz, daß ein allmächtiger Wille den ganzen Weltverlauf bestimme, so wird es der theistischen Ansicht beinahe ebenso schwer, zu verhüten, daß das Uebel und das Böse nicht in gewissem Sinne durch Gott bewirkt zu sein scheine, als der pantheistischen, daß sie es nicht als ein Moment des Göttlichen selbst gelten lassen müsse.*) Der ungeheuere Unterschied jedoch bleibt jedenfalls

*) Ich glaube mir selbst und einer gewissen Classe von wahrscheinlichen Lesern die Erklärung schuldig zu sein, daß ich in meinen frühern Schriften allerdings den Begriff der nach dem Gesetze der absoluten Vollkommenheit wirkenden göttlichen Allmacht in höchster Strenge gefaßt, und alles, was daraus folgt, mit rücksichtsloser Consequenz durchgeführt habe, so daß meine Gegner mir von diesem Punkte aus mit dem meisten Schein schlimm aussehende Vorwürfe machen können. Zu einer Rechtfertigung der in Frage stehenden Ansicht ist hier nicht der Ort. Die Erklärung jedoch wird nicht unschicklich heißen können: erstlich, daß ich das von jeher allerschwierigste Problem nur deßwegen schon auf der Universität auf meine Weise zu lösen versucht habe, weil es für mich eine Unsittlichkeit gewesen wäre, den damals herr-

zwiſchen beiden Auffaſſungsweiſen, daß der theiſtiſchen das im allerrealſten Sinne Gute in dem göttlichen Willen ewig befeſtigt iſt, und das unvollſtändige Gute der Creatur hieran einen unentwäglichen Halt gewinnt, während die pantheiſtiſche das Heilige, das wahrhaft Gute, durchaus nicht kennt, conſequenter Weiſe es nicht anſtreben kann. Die theiſtiſche Ueberzeugung drückt hier eine logiſche Schwierigkeit, welche jedoch bei dem ihr weſentlichen Vorwalten des ethiſchen Bewußtſeinsmomentes nicht praktiſch gefährlich wird, indem jeder Gottesgläubige ſtets bereit ſein wird, hier ein ungelöstes Erkenntnißproblem anzuerkennen, ſofern die Realität des Heiligen zweifelhaft werden wollte. Der Pantheismus hingegen befreit ſich von der Schwierigkeit, das Böſe von dem Heiligen und Göttlichen auszuſcheiden, eben dadurch, daß er das Göttliche und Heilige aufgibt.

Um den giftigſten Pfeilen unſerer Gegner ein wenig die Spitze abzubrechen, ſei es uns erlaubt, noch einige Bemerkungen einzuſchalten. Die Pantheiſten, namentlich auch Herr Zeller, glauben die Schwierigkeiten nicht genug hervorheben zu können, welche für die Anſicht, die einen von der Welt verſchiedenen allmächtigen Gott annimmt, in Hinſicht auf die Selbſtſtändigkeit des creatürlichen Willens entſteht. Zeller findet den Straußiſchen Ausſpruch unwiderlegbar: „auf dem theiſtiſchen Standpunkt müßte man folgerecht ſagen: ſo wahr Gott allmächtig iſt, ſind die Menſchen ihm gegenüber unfrei, nach dem

---

ſchenden theologiſchen und philoſophiſchen Syſtemen, welche die dann von mir geltend gemachte Anſicht vorausſetzten, die Frage aber jeweilen künſtlich umgingen, mich anzuſchließen, wenn die Anſicht ſich nicht offen zu bewähren vermöchte; zweitens, daß denn doch gewiß niemand ſagen kann, ich habe etwas Bedenklicheres aufgeſtellt, als nicht nur gerade auch in dieſer Hinſicht alle conſequentern Pantheiſten, ſondern neben ausgezeichneten chriſtlichen Philoſophen auch die verehrteſten Kirchenlehrer — nicht nur ein Auguſtinus — nein auch Luther und Calvin. Jedenfalls wird niemand zu behaupten wagen, daß ungeachtet der größern Entſchiedenheit der frühern Darſtellung die darin herrſchende Geſinnung von der hier im Context ausgeſprochenen verſchieden ſei.

pantheistischen System hingegen heiße es umgekehrt: so gewiß Gott selbstthätig ist, sind es auch die Menschen, in denen er es ist." Und allerdings, wer keinen Gott dem endlichen Wesen gegenüber annimmt, für den entsteht auch keine Schwierigkeit in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Willen. Auf Strauß jedoch sollte sich niemand gegen die Deterministen berufen, da dieser nachher gleich selbst bemerkt, es frage sich nun freilich, ob im Wechselverhältniß zu den andern endlichen Dingen dem einzelnen Menschen Freiheit im gewöhnlichen Sinn zukomme? und dabei ausdrücklich sagt: eine Wahlfreiheit nicht. *) Zeller spricht indessen auf verdankenswerthe Weise das Geständniß aus, daß sein System in dieser Hinsicht Nichts voraus habe vor den theologischen und philosophischen Lehren, welche dem gemeinen Bewußtsein am anstößigsten sind, und noch beachtenswerther ist das Zeugniß Baurs, wenn dieser sagt: „jede pantheistische Ansicht ist auch deterministisch." Zeller will hier sein System verbessern. Er mag zusehen, wie ihm dieß gelinge. Nicht nur, wie die Straußische Stelle wesentlich lautet, durch die neben ihm existirenden endlichen Wesen ist jedes einzelne Endliche bestimmt, sondern, wie kein Pantheist, am wenigsten jener, der von einem allen Einzelnen jenseitigen Gesetze spricht, wird leugnen wollen, auch durch die allgemeinen Mächte, durch welche es mit seiner eigenthümlichen Wesensbestimmtheit in's Dasein herausgesetzt wird. So lange es mit seinem System nicht anders steht, sollte Zeller sich wohl bedenken, alle möglichen Einwürfe gegen gewisse nicht pantheistische Lehren zusammenzutragen, denn je treffender er sie geltend macht, mit um so stärkerem Gewicht fallen sie auf sein System zurück, welches er als Theorie nicht zu verbessern berufen sein dürfte, glücklich, wenn er nicht durch Anbequemung an das obenhin gebildete irreligiöse Bewußtsein der Zeit mehr verschlimmert, als verbessert.

Gewiß ist jedenfalls, daß, wenn ein Gott ist, die Creatur weder im Ganzen noch im Einzelnen sich ihm selbstständig

*) Strauß, Glaubensl. II, Seite 365.

gegenüberstellen kann. Ebensowenig jedoch darf der Vorsehungsgläubige übersehen, daß den endlichen Dingen, weil sie nicht Momente des göttlichen Wesens sind, ein eigenes Sein zukömmt, und in diesem eine Gesetzmäßigkeit des Wesens, nach welcher sie sind, wie sie sind, und demnach auch sich geltend machen. So unzweifelhaft ist dieß, daß das Meiste, was vor unsern Augen geschieht, wenigstens bis auf einen gewissen Punkt, sich nach Gesetzen der Natur zunächst aus der Wirksamkeit des Endlichen erklären läßt. Der Pantheist aber erkennt keine göttliche Wirksamkeit an, die von derjenigen der kosmischen Kräfte nach ihrer Gesetzmäßigkeit verschieden wäre. Der Theist hingegen faßt die Kräfte und Gesetze der Natur oder der Welt auf als gesetzt durch einen allweisen göttlichen Willen, so daß, auch wenn etwas ganz naturgesetzlich erklärt werden könnte, das ursprünglich Wirksame die göttliche Thätigkeit sein würde, den natürlichen Ursachen aber die Bedeutung von Mitteln und Werkzeugen zukäme. Und wer Gott und Welt auch nur so unterschiede, wie selbst unsere die Unsterblichkeit leugnenden Pantheisten den Leib und die Seele, sollte diese Fassung nicht ungereimt nennen. Oder dürfen die Glieder und Kräfte des Leibes nicht mehr Werkzeuge der Seele heißen? Ist die Seele nicht mehr das Wirkende in dem von ihr beseelten Leibe?

Das Hauptinteresse bei der ganzen Untersuchung über die naturgesetzliche und die göttliche Wirksamkeit liegt aber für die Meisten darin, ob eine von dem gesetzlichen Verlaufe verschiedene, diesem wenigstens theilweise entgegengesetzte göttliche Wirksamkeit angenommen werden solle, oder nicht? Das dem Naturgesetze widerstreitende Ereigniß wäre das, was man unter dem Wunder versteht. In wunderbaren Ereignissen hat zu allen Zeiten das Bewußtsein vorzugsweise die Offenbarung des Göttlichen zu erkennen geglaubt, und wohl alle geschichtlich bedeutsam gewordenen Gestalten der Religion sind reich an Annahmen wunderhafter Dinge, so daß denn, nach der Meinung Vieler, gerade hierin der Glaube sich bewährt, der Unglaube und die Irreligiosität aber sich verräth. Wirklich

hat der Rationalismus, und noch mehr die sogenannte Kritik der pantheistischen Theologen, in dieser Beziehung ein Verhalten beobachtet, in welchem sich die Feindseligkeit dieser Bildungsweise gegen den christlichen Glauben, wie er bisdahin bestanden hatte, beinahe am entschiedensten zu Tage legt. Alle wichtigern Thatsachen des Glaubens werden von vorn herein, als der Welt- oder Naturgesetzlichkeit widerstreitend, verworfen, und die nun einmal vorhandenen Berichte davon für bloße Sagen erklärt, auf eine Weise, daß der bisherige Glaube dabei nicht bestehen kann. Es gibt indessen auch eine entschieden gottesgläubige, ernste und streng sittliche Ansicht, die das, was man Wunder nennt, nicht als Gegensatz und Aufhebung der Naturgesetzlichkeit auffaßt.

Die neuern Kritiker verwerfen nicht nur dem Begriffe nach das Wunder, welches ein aller Naturgesetzlichkeit widerstreitendes Ereigniß sein würde, sondern ziemlich ebenso unbedenklich jeden Bericht von Ereignissen, die den auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Naturwissenschaft deutlicher erkannten Naturgesetzen widerstreiten. Wir nun sind allerdings auch der Ansicht, die Gesammtheit der endlichen Dinge bilde einen enggeschlossenen Zusammenhang unter festbestimmten Gesetzen, und was in der Weise endlichen Seins und Geschehens irgendwo vorkomme, sei in diesen Zusammenhang befaßt und seinem Gesetz unterworfen. Weil alles Creatürliche seine Wesensbestimmtheit von dem Schöpfer hat, und nur durch ihn, den Erhalter, in seinem Bestand erhalten wird, so ist zwar Gott in Allem wirksam; aber was er in der Region des Endlichen bewirkt, scheint durch naturgesetzliche Mittel bewirkt zu werden. Was also irgendwo von dem uns bekannten Naturlauf Abweichendes geschehen sein soll, scheint uns denn doch auch als Moment, oder wenigstens als Ergänzung, auf die der Naturzusammenhang berechnet gewesen sein würde, zu diesem naturgesetzlichen Zusammenhange zu gehören. Wenn man dieß gar nicht zugeben wollte, so müßte man zwei ganz verschiedene Abtheilungen von Dingen und Ereignissen, eine natürliche und eine widernatürliche, annehmen, die einander gegenseitig

aufheben würden; und wenn Gott auch der Urheber des Naturgesetzes ist, seine wunderwirkende Thätigkeit aber widerstritte dem Naturgesetz, so würde die göttliche Thätigkeit sich selbst widersprechen.

Dennoch halten wir uns nicht so leicht für berechtigt, jede unserer Naturkenntniß zuwiderlaufende, bloß nach den uns bekannten Naturgesetzen und Potenzen nicht mögliche Thatsache zu leugnen. Man darf nie vergessen, daß unsere Kenntniß der Naturgesetzlichkeit sehr unvollständig ist. Man sollte doch bedenken, daß auch von dem, was wir am beßten zu begreifen meinen, wir meistens nur den äußern Hergang einigermaßen kennen, und demnach auf jedem Gebiete jeweilen Aehnliches erwarten, wie wir schon oft erlebt haben; keineswegs erkennen wir wahrhaft den ganzen innern Verlauf und sein Gesetz, wissen also nicht aus sicherer Erkenntniß der Naturgesetzlichkeit, was überall geschehen werde, also auch nicht, was geschehen sei. Offenbar ist nicht immer Alles nur so geschehen, wie wir in unserm engen Erfahrungskreise daran gewöhnt sind. Von einigen in unserm Kreise geltenden Naturgesetzen ist zwar anzunehmen, daß sie in wesentlicher Selbigkeit schon die erste Bildung der Weltkörper bestimmt haben. Ebenso gewiß ist es jedoch, daß einst noch andere Naturpotenzen wirksam waren. Nach der Naturgesetzlichkeit unsers Erfahrungskreises entstehen z. B. organische Wesen nur aus Samen ihrer Art. Das ursprüngliche Entstehen jeder Gattung organischer Wesen aber muß nach einem andern Gesetze vor sich gegangen sein. Herr Zeller selbst findet es ganz wohl der Mühe werth, die unbedingte Gültigkeit gerade dieser Naturgesetzlichkeit zu verneinen, die Möglichkeit einer generatio æquivoca zu behaupten, weil es ihm nicht gefällt, alle Menschen durch natürliche Zeugung von Adam abstammen zu lassen. Wie nicht selten wunderbare Ereignisse nach oberflächlicher Auffassung berichtet werden, würden sie allerdings den allgemeinsten Naturgesetzen widerstreiten; aber wer will beweisen, daß nicht unerkannte Potenzen dabei wirksam gewesen seien, welche die naturgesetzliche Wirkung der dabei auch anzunehmenden bekannten er-

gänzt, und zugleich, durch ihr Zusammentreffen mit diesen, auch theilweise gehemmt haben? Das erste Entstehen einer Gattung organischer Wesen ist jedenfalls nur denkbar als Wirkung einer auf der bestimmten Stelle in den sonstigen Naturlauf hereingreifenden höhern Kraft, die aber deßwegen nicht außerhalb des universellen Zusammenhangs gestanden zu haben brauchte, sondern nur außerhalb des besondern Kreises, in welchen sie in dem bestimmten Ereigniß hereingriff.

Nach unserer Ansicht wäre selbst ein der Naturgesetzlichkeit unsers Erfahrungskreises so sehr entgegengesetztes Ereigniß, wie die generatio æquivoca, nicht eine Störung der Naturgesetzlichkeit des Ganzen, sondern das Hereingreifen einer sonst nur außerhalb unsers Kreises vorhandenen Potenz, eine Ergänzung der Naturgesetzlichkeit dieses engern Kreises, eine Vollziehung des allgemeinen Weltprocesses, wobei im Zusammenwirken der verschiedensten Mächte ebensowohl bisherige Existenzweisen aufgehoben, als andrerseits neue erzeugt werden würden. Wir brauchen uns also zu den Berichten außerordentlicher Ereignisse, wie sie als thatsächliche Grundlagen der positiven Religion von den Gläubigen geglaubt werden, nicht so abweisend zu verhalten, wie die neuern Kritiker. Diese werden auch kaum sagen wollen, in den Perioden einer bestimmten Daseinsweise, wie etwa die mit der Entstehung der jetzigen organischen Lebensverhältnisse auf der Erde beginnende, müsse bis zur Umgestaltung der ganzen Daseinsweise Alles nach den uns bekannten Gesetzen verlaufen. Zeller scheint nicht bestimmt sagen zu wollen, daß alle Menschenarten, wie unabhängig von einander, so auch gleichzeitig entstanden seien. Und wie könnte er dieß wissen? Vielmehr ist man nicht im Stande, zu zeigen, daß nicht im nächsten Augenblick etwas nach der uns bekannten Naturgesetzlichkeit nicht Mögliches geschehen könnte. Die schlechthinige Unmöglichkeit eines bestimmten Ereignisses an einer bestimmten Stelle behaupten zu können, setzte voraus, daß man die ganze Gesetzlichkeit des universellen Zusammenhangs kennte, und demnach wüßte, was diese an der bestimmten Stelle erzeugen müsse.

Damit ist freilich nur nachgewiesen, daß wir die Möglichkeit der wunderhaften Ereignisse nicht zu bestreiten befugt sind, nicht aber, daß sie wirklich der jeweiligen Erzählung gemäß geschehen seien. Dieß könnte ebenfalls mit vollkommener Sicherheit nur wissen, wer den universellen Zusammenhang der Dinge durchaus kennte. Die Anerkennung eines bestimmten Wunders ist jedesmal eine Sache des Glaubens, nicht des Wissens, weßhalb denn die Einen sich von der Wirklichkeit eines Wunders überzeugen lassen, während dasselbe Andern unwahrscheinlich vorkömmt. Wenn aber auch einer nicht wegen den Wundern den wesentlichen Inhalt eines religiösen Glaubens annehmen müßte, so kann doch ein tieferer Geist wenigstens den christlichen Glauben annehmen ungeachtet der Wunder. Auch von unsern neuesten Pantheisten sollten wenigstens diejenigen nicht so schnell fertig sein, eine wunderhafte Nachricht zu verwerfen, die, wie Zeller, eine Theorie der Willensbestimmungen aufstellen, bei welcher sie die Naturgesetzlichkeit aufgeben müssen. Der bloßen Naturgesetzlichkeit wegen sollte Zeller keine einzige Legende verwerfen, und natürlich noch weniger aus Rücksicht auf die Vollkommenheit des göttlichen Verstandes und Willens, der für ihn gar nicht existirt.

Noch erwähnen wir in Kürze der Bedeutung, welche dem Gebet, das bei deutlich ihrer selbst bewußter pantheistischer Denkweise eine Thorheit wäre, nach unserer Denkweise bleibt. Uns ist das gegenseitig bewußte geistige Verhältniß des Betenden und Gottes keine Unmöglichkeit, denn unser Gott weiß, nach seiner Allwissenheit, nothwendig jeden Gedanken des Betenden noch weit deutlicher und sicherer, als der Betende in dem, was seine Seele beruhigt und erhebt, die gegenwärtige Wirkung der göttlichen Liebe empfindet. Hingegen dünkt vielleicht Manche, wir fassen den weltgesetzlichen Zusammenhang der endlichen Dinge so streng, daß eine objective Wirkung des Gebetes nicht erwartet werden dürfte. Es gibt auch wirklich Vorstellungen von der Wirksamkeit des Gebets, die nicht leichter zu begründen sein würden, als die thörichtesten Wundervorstellungen. Bei einiger Besinnung erkennen

indeſſen alle Frommen, daß ſie ſich nicht einbilden dürfen, mit ihrem Gebet etwas auszurichten, das mit Gottes allweiſem Rathſchluſſe nicht verträglich ſei. Was aber mit ſeinem Rathſchluſſe übereinſtimmt, das wird auch in dem durch Gott geordneten Zuſammenhang der endlichen Dinge Raum finden. Gerade ſeine Weisheit und allſeitige Vollkommenheit ſcheint es jedoch mit ſich zu bringen, daß Gott ſeine Gaben dem Beter im Geiſt und in der Wahrheit gebe vor dem, welcher nicht betet, weil der Erſtere ſubjectiv befähigter ſein wird, ſie ſo zu empfangen, wie er nach ſeiner Heiligkeit und Güte ohne Zweifel verlangt, daß ſie empfangen werden. Und die Austheilung beſtimmter Gaben infolge eines beſtimmten Gebetes würde ſich auch mit der ſtrengſten Weltgeſetzlichkeit vertragen, inwiefern Gott nicht weniger, als alles Andere, auch dieß wußte, daß der beſtimmte Menſch zur beſtimmten Zeit auf eine nach ſeinem allerhöchſten Rathſchluſſe erhörliche Weiſe beten werde, er alſo den Zuſammenhang der weltlichen Dinge demgemäß ordnen konnte, daß dasjenige, was die objective Erhörung ausmacht, an der beſtimmten Stelle eintrete.

Allerdings müſſen wir bei unſerer Anſicht jeglichem Gebet den Zuſatz beifügen: nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe. In der angedeuteten Weiſe jedoch behält uns das Gebet, ganz anders als den Pantheiſten, die Bedeutung eines Geſpräches des Herzens mit Gott, alſo nicht nur, wie Strauß es darſtellt, einer Abkühlung des erhitzten Gemüths, ſondern vielmehr der intenſivſten Erwärmung, einer Verſenkung allerdings in den Einen Grund aller Dinge, aber ebenſo ſehr einer Erhebung zu dem Urquell alles Lebens, eines Schöpfens aus dieſem Born, um nicht nur beruhigter, ſondern auch geſtärkter zurückzukehren zu ſeiner Noth und ſeiner Pflicht.

III.

Schuld und Versöhnung.

Wir haben den Pantheismus hauptsächlich von der theoretischen Seite in's Auge gefaßt, und bisher vorzugsweise in theoretischer Hinsicht ihm etliche Stücke nicht pantheistischer Ueberzeugung gegenübergestellt. Nun ist bestimmter, als noch geschehen ist, zu sagen, wie eine tiefsittliche theistische Ueberzeugung sich ihm von der praktischen Seite entgegenstellt.

Wir glaubten anerkennen zu sollen, daß die pantheistische Denkweise nicht nothwendig allen Werthunterschied unter den Dingen aufhebt, und namentlich, daß unter einigen unserer Pantheisten sich ein Bestreben zeigt, die Sittlichkeit nicht in Nachtheil gerathen zu lassen. Der Pantheismus ist indessen vorherrschend, ja er ist wesentlich eine Theorie, und beruht überall, wo es bei den pantheistischen Worten nicht bloß um Atheismus und Materialismus zu thun ist, auf einem theoretischen Interesse. Eigentlicher Pantheismus ist nie in einem größern Kreise die Form des religiösen Bewußtseins gewesen, denn auch in Religionen, deren tieferer Gedanke pantheistisch ist, war denen, welche im Ernst Religion hatten, irgend eine nicht pantheistische Vorstellung die Hauptsache. Er ist, wie wir auf's Festeste überzeugt sind, nicht das wahrhafte Wissen, wohl aber eine Theorie, ein Product des einseitigen Verstandes. In keinem entschieden pantheistischen Systeme, höchstens bei einigen ihnen selbst unklaren pantheistischen Mystikern, herrscht eine kräftige sittliche Stimmung vor. Die eigentlichen Pantheisten geben sich mit den sittlichen Fragen nur ab, weil sie müssen,*) namentlich ist, was sie eben jetzt in Tübingen und in der Schweiz von praktischer Richtung sagen, meistens nur leerer Schein.

*) Man verweise uns nur nicht auf Spinozas Ethik. Wenn es irgend ein Buch gibt, in dem das theoretische Interesse das bis zur Einseitigkeit vorherrschende ist, so ist es dieses.

Auch die poſitiven Religionen, ſowie die religiöſen Zuſtände der Einzelnen, die an der theiſtiſchen Denkweiſe feſthalten, ſind ungleich in der uns hier beſchäftigenden Beziehung. Jene Schleiermacherſche Unterſcheidung äſthetiſcher und teleologiſcher Religionen geht gewiß von einem nicht weniger in der Tiefe des Gegenſtandes liegenden Theilungsprincip aus, als die Unterſcheidungen Hegels. In den einen Religionen iſt das Intereſſe des ſinnlichen Gefühls und der theoretiſchen Befriedigung vorherrſchend, in den andern das ſittliche Gefühl und Intereſſe. Religionen der erſtern Art haben, inwiefern ſie nur dieſes ſind, nur Machtgötter, die nicht zugleich als heilig gedacht und in heiliger Weiſe verehrt werden. In den andern hingegen liegt das größte Intereſſe auf der praktiſchen Seite, in dem Heiligen, wie es in Gott geglaubt und verehrt, vom Menſchen aber angeſtrebt wird. Keine Religion iſt in ſolchem Maaße eine vorherrſchend ethiſche, wie die chriſtliche es iſt, die vom erſten Anfang an bis zu dieſer Stunde überall, wo ſie nicht bis zur Unkenntlichkeit entſtellt iſt, ſich vor Allem an das Schuldbewußtſein, an die Erlöſungsbedürftigkeit wendet, und kaum nimmt dieſes Bewußtſein in einer Geſtaltung der chriſtlichen Religion mehr die erſte Stelle ein, als in der urſprünglich proteſtantiſchen. Um wie viel aber auf jeglichem Gebiet das Sittliche höher iſt als das Sinnliche und das einſeitig Theoretiſche, um ſo viel ſteht auch die ethiſche Religion über jener andern. Der Mangel des ſittlichen Intereſſes iſt nicht bloßer Mangel, er iſt ſelbſt ſchon Schlechtigkeit. Und die, welche vom Schuldgefühl nichts wiſſen, nichts wiſſen wollen, ſollen uns nicht von ihrem ſittlichen Streben zu überzeugen unternehmen. Wo nämlich ſittlicher Trieb, ſittliches Streben vorhanden iſt, da iſt auch Schuldbewußtſein. Denn es iſt pſychologiſch die erſte Wirkung des ſich entfaltenden ſittlichen Triebes, daß er die Forderung des Guten zum Bewußtſein bringt, ein Geſetz, welchem der ganze Seelenzuſtand nicht entſpricht, ſo daß vom allgemein menſchlichen, nicht nur vom chriſtlichen Standpunkt aus geſagt werden kann: durch das Geſetz kömmt die Erkenntniß der Sünde.

Iſt es vielleicht aber nur ein zufälliges, zeitweiliges Vorwalten des theoretiſchen Intereſſes bei den Pantheiſten, was das Zurücktreten des praktiſchen bei ihnen zur Folge hat? Dieß iſt nicht gerade als ungedenkbar zu verwerfen. Bei der Beſchränktheit unſeres geiſtigen Vermögens drängt das Vorwalten einer Richtung meiſtens die andere zurück. Dann dürfte erwartet werden, daß einmal das Gefühl der Einſeitigkeit eintreten werde, und im Umſchlagen des Intereſſes eine Ausgleichung der Einſeitigkeit. Allein unſere ganze Unterſuchung hat auf allen Punkten, wo irgend ein auf dieſe Fragen bezügliches Ergebniß ſich einſtellen konnte, immer dahin gedrängt, daß das ſittliche Intereſſe das Aufgeben des pantheiſtiſchen Standpunktes fordere, daß die kräftigere, vollſtändigere Entfaltung einer reichern ſittlichen Anlage nothwendig über denſelben hinausführe. Die Zurückdrängung des ſittlichen Intereſſes mag bei einzelnen Pantheiſten eine vorübergehende Einſeitigkeit ſein, dann aber gewiß auch ihre unbedingte Hingebung an das Syſtem. Zur Darſtellung des Gegenſatzes beider Denkweiſen in dieſer Beziehung müſſen wir aber, um die pantheiſtiſche zu charakteriſiren, uns einige Wiederholungen aus der frühern, die Frage über das Sittliche betreffenden Abhandlung erlauben.

In der uns hier beſchäftigenden Beziehung iſt vor Allen Feuerbach beachtenswerth, deſſen Verwandtſchaft, wir werden nicht müde, es zu wiederholen, die Tübinger nur nicht ableugnen ſollen. Seine aus dem ächten Hegelianismus natürlich hervorgegangene und dann namentlich von dem ächt-tübingiſchen Biedermann nicht weniger ernſtlich geltend gemachte Lehre, daß des Menſchen eigenes Weſen das Göttliche ſei, verräth eben nicht ein ſtarkes Schuldgefühl. Ueberdieß ſtellt Feuerbach ausdrücklich der chriſtlichen Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit jene früher angeführten Sätze entgegen, daß an das Individuum mit Unrecht die Forderung geſtellt werde, vollkommen zu ſein; daß die Menſchen zuſammen das und ſo ſeien, was und wie ſie ſein ſollen; daß ſie auch im Moraliſchen gegenſeitig compenſiren; daß jeder vollkommen ſei, weil jeder

ſei, was er ſein kann. Und man wird ſich erinnern, wie ſehr, ihrem weſentlichen Sinne nach, die Straußiſche Anſicht mit dieſer Feuerbachſchen zuſammenſtimmt. Von Zeller mußten wir uns verſagen, Auszüge zu geben, wir wiederholen aber auf jegliche Gefahr hin die frühere Behauptung, daß auch er, ungeachtet ſeines theilweiſe „gar ſchöne Moralen“ (wie jener Wielandiſche Rathsherr ſich ausdrückt) enthaltenden Geredes keinen weſentlich andern Standpunkt, als Strauß, einnimmt. Welche ſittliche Gleichgültigkeit, welche Abgeſtumpftheit des ſittlichen Bewußtſeins dieſe von Feuerbach am beſtimmteſten ausgeſprochene Anſicht beurkundet, brauchen wir nicht zu ſagen. Einige unſerer Pantheiſten fühlen dieß ſelbſt, und wollen ſich nicht ganz zu dieſer Darſtellung bekennen. Vor Allen iſt es Biedermann, der gegen die Zuſammenſtellung nicht nur mit Feuerbach, ſondern ſelbſt mit Strauß, ernſtlichſt proteſtirt, und unter Anderm ausdrücklich ſagt: „es ſoll ſich niemand mit der Nothwendigkeit der Sünde leichtſinnig vertröſten, ſondern im Gegentheil empfinden, daß ſie aus ihm heraus ſoll.“ Dieſes Mitglied der Genoſſenſchaft hat in ſeinen letzten Erklärungen eine Wendung genommen, mit welcher er in conſequentem Fortſchritt zu einer der Schleiermacherſchen nicht weit nachſtehenden Anſicht kommen müßte, wo er dann einem ganz lebendigen Schuldgefühl würde Raum geben können. Allein wenn er recht empfindet, daß ſehr viele und große Sünde aus ihm ſelbſt heraus ſoll, was zu empfinden ihm ſo wenig übel anſtehen und ſchaden würde, als einem St. Paulus, dann wird er gewiß auch empfinden, daß er aus dem Syſtem heraus ſoll. Soviel zur Erinnerung an das Schuldbewußtſein, wie unſere Pantheiſten es ausſprechen.

Nun können wir freilich nicht ſagen, daß bei Allen, die ſich zur theiſtiſchen Denkweiſe bekennen, ein ſehr mächtiger ſittlicher Trieb auch ein ſehr ſtarkes Sündenbewußtſein erzeuge. Dieß hängt, wie wir bereits geſagt haben, davon ab, wie die ſittliche Ausrüſtung eines Menſchen ſei. Mit der theiſtiſchen Vorſtellungsweiſe verträgt ſich jedoch das Schuldgefühl, während die pantheiſtiſche, ſowie ſie vollſtändiger das Bewußtſein

einnimmt, es conſequenter Weiſe aufhebt. Und wie der theiſtiſche Gottesglaube vorzüglich auf der Baſis des ſittlichen Bewußtſeins ruht, ſo wird dieſes Letztere hinwiederum durch die Idee des Heiligen, die es als die allerrealſte Weſenheit in Gott verehrt, unausgeſetzt zum ſittlichen Streben, und damit zum Schuldgefühl erregt. Biedermann hat ſehr Recht, wenn er jedem zumuthet, zu empfinden, daß die Sünde aus ihm heraus ſoll. Für ihn iſt es aber ſchlimm, daß der, welchem dieſe Zumuthung gemacht wird, mit Strauß und Feuerbach antworten kann, nein, ſie ſolle und könne nicht heraus. Der Theiſt hingegen bekennt es willig, ja ſie ſolle aus ihm heraus. Und je kräftiger ſein ſittliches Weſen, deſto lebendiger das Gefühl, daß der Sünden viele in ihm ſeien. In einem gewiſſen Sinne könnte freilich ſelbſt jener anſtößige Ausſpruch Feuerbachs zugegeben werden, daß nicht an jeden die Forderung der Vollkommenheit zu ſtellen ſei. Schon die Tugend des Mannes iſt, wie Ariſtoteles richtig ſagt, nicht ganz eins und dasſelbe mit der Tugend des Weibes, und das Kind, obſchon bereits ein ſittliches Weſen, kann doch noch keine eigentliche Tugend beſitzen. Und allerdings leidet auch ſonſt die Beſchränktheit ſeines Weſens und die Ausſchließlichkeit ſeiner Verhältniſſe nicht, daß der Einzelne alle Tugendentwickelung darſtelle, welche im vollendeten Ideal des Menſchen gedacht wird. Allein dieſe ſittliche Beſchränkung muß von einem zarten ſittlichen Gefühl zum wenigſten als eine demüthigende Verringerung ſeines Werthes empfunden werden. Dann iſt des Guten, welches jeder wird als an ſeinem Ort von ihm gefordert anerkennen müſſen, unendlich mehr, als er aufzuweiſen hat. Wer dieß nicht ſchmerzlich empfindet, in dem iſt kein lebendiges, allſeitiges ſittliches Streben. Wir wiſſen wohl, daß das heutige Geſchlecht von ſeiner Sünde nicht gern hört, lieber von ſeiner hohen Beſtimmung, oder gar, nach dem Unſinn dieſer neueſten Lehren, von ſeiner eigenen Gottheit. Selbſt geſittete, in vielen Beziehungen heilſam wirkende Menſchen ſind ohne alles ernſtliche Schuldgefühl. Weil ſie grober Verbrechen ſich nicht bewußt ſind, halten ſie

ſich für frei von Schuld, da kleinere Fehler es nicht werth ſeien, daß man ſich darum kümmere. Iſt aber dieſe Geſinnung ſelbſt nicht eine große Verſchuldung. Iſt dieß ein Streben nach Vollkommenheit? Wer jeglicher Tugend, jeglichem Lobe nachtrachtet; wer vergißt, was dahinten iſt, und ſich ſtreckt nach dem, was vornen iſt — welch' ganz anderer Mann iſt der!

Mit dem Gefühl der Schuld tritt denn auch ein das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit — der Bedüftigkeit, befreit zu werden von der Sünde ſelbſt und von der durch ſie entſtandenen Verſchuldung. Die naturgemäß nächſte Strebung des ſittlichen Triebes wäre nun, aus dem unvollkommenen Zuſtande ſich herauszuarbeiten, in den vollkommenern überzugehen. Der gemeine Rationalismus weiß beinahe nur von dieſem Bedürfniß, nichts aber von einer andern Erlöſung und Verſöhnung. Auch bei manchen unſerer Pantheiſten dürfte dieſe Meinung anzutreffen ſein. Einige indeſſen ſcheinen die Forderung, aus dem unvollkommenen Zuſtande herauszukommen, nicht ſehr zu empfinden, und Andere haben das Anſehen, als ſuchen ſie eine nicht nur in ihrem eigenen Streben liegende Erlöſung. Das Erſtere würde, nach verſchiedenen früher angeführten Ausſprüchen, von Feuerbach und Strauß gelten. Wenn die Menſchen ſich gegenſeitig compenſiren, zuſammengenommen ſind, was ſie ſein ſollen, ſo bedürfen ſie keiner weitern Verſöhnung, als dieſer Einſicht, als der Erkenntniß, die Schranken eines jeden ſeien die Kehrſeite fremder Realität. Biedermann hingegen, mit noch Einigen, ſcheint nicht bloß das Bedürfniß, von der Sünde befreit zu werden, anzuerkennen, ſondern auch dasjenige einer dem Einzelnen jenſeitigen erlöſenden Macht, denn ausdrücklich ſpricht er davon, daß eine dem natürlichen Menſchen bisher wirklich jenſeitige Realität ihn ergreife, nicht er ſie erzeuge.

Je kräftiger und vielſeitiger das ſittliche Streben iſt, je lebendiger das in der unvollendeten Entwickelung entſtehende Schuldgefühl, je tiefer das Bewußtſein, ſich nicht bloß von ſich ſelbſt aus erlöſen zu können — deſto ernſtlicher denn auch

das Suchen nach einer außerhalb des eignen Wesens liegenden Sühnung. Eine Sühnung haben von jeher die Menschen angestrebt im Opfer und in sonstigen sühnenden Heiligthümern und Heiligungen. Das Alles machen sich aber Pantheisten mit deutlichem Bewußtsein ihres Systems leichter. Die lernen einsehen, daß sie so vollkommen seien, als sie sein können, daß auch in ihrer Gestalt die Idee sich zur Wirklichkeit bringt. Dann wissen sie sich gerechtfertigt. Objectiver Sühnungsmittel bedürfen sie nur, um sich zu dieser Einsicht erheben zu lassen. Dazu würde ihnen selbst ein heidnischer Opfercultus dienen mögen. Daß hierin ihnen die Bedeutung Jesu und seines Werks liege, hat abermals Strauß, und gewiß nicht wesentlich abweichend von Hegel, klar ausgesprochen: „Was im Begriffe des Geistes liegt, und worauf die Versöhnung des erscheinenden Menschen mit seinem Wesen beruht, daß, was zunächst nur eine Schranke, Negation für ihn zu sein scheint, die Natürlichkeit, Selbstheit mit ihren Mängeln, aber freilich nur als beständig überwundene und zum Moment herabgesetzte, vielmehr die Wirklichkeit des Geistes ist, — dieß wird hier (in Christo) als eine vergangene Geschichte vorgestellt." *) Und über die Person Jesu: „Wenn die Menschheit in ihrer Entwickelung zur Production dieses Bewußtseins (nämlich von dem Selbstbewußtsein als dem absoluten Geist) reif geworden, so äußert sich diese Reife als die schlechthinige Geneigtheit der Welt, in einer ausgezeichneten Persönlichkeit jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen als verwirklicht vorauszusetzen." **) Jesus also war eine ausgezeichnete Persönlichkeit, welche dem zu solchen Annahmen geneigten Zeitbewußtsein Anlaß ward, in ihm eine Einheit des Göttlichen und Menschlichen vorauszusetzen, und seine Geschichte gibt sich bequem her zur Veranschaulichung der Aufhebung der Gegensätze, welche dem Bewußtsein zunächst als das Böse sich darstellen.

---

*) Strauß, Glaubensl., II, Seite 336.

**) Ebendas., Seite 219.

Nicht so leicht fertig ist dagegen die Versöhnung für diejenigen, welche, den Forderungen eines kräftigern, tiefer erregten sittlichen Triebes zu genügen suchend, anerkennen, daß die Sünde wirklich aus dem Einzelnen heraus soll, daß der Mensch sich mit der Nothwendigkeit der Sünde nicht leichtsinnig vertrösten soll. Biedermann sagt ausdrücklich: „Das theoretische Bewußtsein von der Einheit des Menschen mit Gott hilft nichts. Die Erlösung besteht darin, daß jene Wahrheit in der ganzen Persönlichkeit des Menschen, nicht bloß für das Denken, sondern auch in Herz und Willen eine thatsächliche Wahrheit geworden ist.“ *) Dieß wäre eine allgemeine Forderung des philosophischen Bewußtseins, von welcher wir schon an frühern Stellen gezeigt, daß sie zwar achtungswerth sei, mit dem System aber weit weniger übereinstimme, als die Straußische Darstellung. Ebenfalls würde es noch Ausdruck des philosophischen Bewußtseins heißen können, wenn diese Entwickelung, in tieferer Erfassung der Sache, als bei'm gewöhnlichen Rationalismus, nicht einseitig als Aufgabe des einzelnen Menschen dargestellt wird, sondern als Wirkung einer dem Menschen jenseitigen Macht. Hingegen ist es, wofern sie nicht den ganzen Weltproceß so durchschauen, daß sie ebenso sehr zum voraus als hintennach jedes Ereigniß construiren, die Nothwendigkeit seines Eintretens an der bestimmten Stelle nachweisen können, eine bloße Annahme des positiven Glaubens, wenn sie sagen: „In Jesu Christo sei diese Erlösung für die Menschheit wirklich vollbracht worden. Jesus löste das sonst ungelöste und unlösbare Räthsel durch die allumfassende, göttlich menschliche Liebe, die seines ganzen Lebens allbestimmende Triebkraft war. In dieser Liebe gibt sich der Mensch Gott ganz hin, anerkennt ihn so thatsächlich in seiner vollen Jenseitigkeit und ist zugleich eins mit ihm, erfährt ihn also als eine diesseitige Wirklichkeit an sich. Und diese Liebe, die von der Seite des Göttlichen und Menschlichen zugleich ausgeht, und die reale Vereinigung beider Momente bildet,

*) Biedermann, Kirche der Gegenw. 1847, Seite 248.

ist des Gesetzes Erfüllung. In ihr liegt die Erlösung sowohl von der Knechtschaft des Gesetzes, als auch von dem Fluch des Gerichts." *) Dieß ist eine nicht unwürdig zu nennende Ansicht von Sünde und Erlösung. **) Was wir aber in der betreffenden frühern Abhandlung über die Verträglichkeit der Biedermannschen Auffassung des Sittlichen mit dem pantheistischen System gesagt haben, gilt nothwendig auch für diese damit auf's Engste zusammenhängende Versöhnungslehre.

Wenn mit der Wahrheit gesagt werden könnte, das sei immer noch der eigentliche neuhegelsche Pantheismus, so würde derselbe mit dieser Wendung in Ansehung der uns gegenwärtig beschäftigenden Fragen sich auf einen Standpunkt gestellt haben, der dem des nicht pantheistisch denkenden natürlichen Bewußtseins ähnlich ist. Das Bewußtsein, welches seine Schuld empfindet, es aber nur noch ungenau nimmt mit den sittlichen Dingen, sucht die Entsündigung, die Sühnung, in Dingen und Handlungen, die dem Subject äußerlich sind, bei denen es selbst ganz ungebessert und ungeheiligt bleiben kann. Solche Religion mag wohl ganz eigentlich entsittlichende Wirkungen haben, wie denn schon Plato davon zu reden weiß. Gerade die schärfere Fassung des Sittlichen führt dahin, die Sühnung und Rechtfertigung in einen innerlichen Hergang zu setzen, in

*) Biedermann, Kirche d. Gegenw., 1847, Seite 251.

**) Biedermann macht uns bittere Vorwürfe darüber, daß wir ihn nicht schon früher so verstanden haben, weil er gesagt: in Christo habe die vollendete religiöse Vermittelung zum ersten Mal in der Menschheit selbstbewußte durchgreifende Wirklichkeit gewonnen. In dem durchgreifend hätten wir den ganzen Inhalt dieser von der Straußischen so ganz verschiedenen Ansicht finden sollen. Wir haben es wirklich nicht darin gefunden, und wohl auch Andere fänden es nicht. Der historische Christus scheint ihm zwar schon lange eine größere Bedeutung gehabt zu haben, als Herrn Strauß. Doch hat er in seiner sorgfältigsten Schrift nicht so, wie jetzt, von ihm gesprochen; vielmehr hat er den Christus der Kirchenlehre das Widersinnigste genannt, das der Menschengeist je aus sich habe hervorbringen können (freie Theologie, Seite 121) und wollte mit Strauß statt eines gottmenschlichen Individuums die Idee der menschlichen Gattung als den Heiland angesehen wissen. (Ebendaselbst, Seite 128.

die Reinigung der Seele von dem Böſen. Wer vom Böſen ſich befreit weiß, iſt nach dieſer Anſicht erlöst und verſöhnt, und wenn das Bedürfniß von erlöſenden und verſöhnenden Hülfen, die dem Einzelnen von außen kommen müſſen, anerkannt wird, ſo iſt denn die Wirkung derſelben darein zu ſetzen, daß das eigne Weſen dadurch mittelbar oder unmittelbar von dem Böſen befreit und zum wirklichen Guten fortgeführt werde. Ein ſehr ernſtliches Sündenbewußtſein iſt mit dieſer Anſicht verträglich, ein ſehr kräftiges Streben nach dem Guten kann ſich dabei erhalten. Sehr ſchwer hält es aber, auf dieſem Bewußtſeinsſtandpunkte, bei reicher ſittlicher Anlage, zur Beruhigung eines wahrhaft Verſöhnten zu gelangen.

Wie es in dieſer Hinſicht mit den Allermeiſten ſteht, iſt leicht zu erkennen. Es iſt einiges Sündenbewußtſein vorhanden, aber, bei ſchwacher ſittlicher Ausrüſtung und Erregung, nur ein ſchwaches, und demgemäß auch kein lebendiges Bewußtſein des Heiligen in Gott, keine recht mächtige Ueberzeugung einer heiligen, das Böſe nothwendig zermalmenden Weltordnung. Das ganze Bewußtſein iſt verlottert. In theoretiſcher Hinſicht iſt man nicht des Gedankens einer feſten Geſetzmäßigkeit fähig, praktiſch nicht einer tiefgediegenen Geſinnung, nicht eines ſtrengen und kräftigen Wollens. Wie die Gedanken nicht zuſammenhalten, ſo auch nicht das Wollen und Thun. Eine ſchwächlich ſinnliche Gefühligkeit und Empfindſamkeit bildet das Vorherrſchende dieſes Bewußtſeinszuſtandes. Da nehmen ſie denn an, wenn ſie gleich ihre Fehler haben, ſo haben dieſelben doch nicht viel zu bedeuten, und Gott, der gütig und liebevoll ſei, werde ſie eben nicht ſtrenger beurtheilen, als ſie ſelbſt. Ohne ſittliches Streben gibt es eben kein Schuldgefühl, kein Bewußtſein des Heiligen, keine Ahnung von dem Werke der Erlöſung. Ein tieferer Inhalt ſittlicher Empfindung und göttlicher Wahrheit, als in ganzen Büchern voll verwaſchener Humanität, liegt in dem Einen Satz des Katechismus: Gott iſt wohl barmherzig, er iſt aber auch gerecht.

Sollen wir uns aber nicht für verſöhnt und gerechtfertigt halten, als inwiefern wir von der Sünde frei geworden ſind,

wer kann denn selig werden? Muß doch sogar ein Paulus klagend ausrufen: ich diene mit dem Fleische dem Gesetz der Sünde! Je weiter fortgeschritten in sittlicher Beziehung ein Mensch ist, desto aufrichtiger wird er in diese Klage einstimmen, weil er um so vollkommener auch seine Sünde erkennt, um so strenger seinen immerfort sündlichen Zustand beurtheilt. Schon der immerfort anhaftenden Sünde wegen bedarf der Mensch einer andern Beruhigung, als welche ihm in einer solchen Ansicht gegeben wird.

Dann bleibt für den, welchem das Bewußtsein des Heiligen aufgegangen ist, auch der früher begangenen, aber insofern überwundenen Sünde, daß man sie nicht stets von neuem begehrt, eine Bedeutung für die ganze Dauer seiner Existenz. Die uns hier vorliegende Ansicht müßte der wirklich überwundenen Sünde alle weitere Bedeutung absprechen, für die noch vorhandene aber keine Versöhnung und Rechtfertigung anerkennen. Das Letztere aber ist eine Strenge, die uns zu keiner rechten Beruhigung gelangen läßt, und das Erstere eine Leichtfertigkeit, in Hinsicht auf welche auch der nach dem System nicht Gerechtfertigte sich bewußt sein wird, besser zu sein, als das System. Ein zarteres sittliches Bewußtsein wird die Makel, die Schädigung der längst nicht mehr geübten Sünde immerfort schmerzlich empfinden — um so mehr, je weniger meistens von unserm sittlichen Fortschritt zu rühmen ist, je häufiger wir Ursache hätten, zu gestehen, bei gleichen innern und äußern Veranlassungen wären wir auch, nachdem eine bestimmte Sünde längst überwunden zu sein scheint, nicht sicher vor ihrer Wiederholung. Vielleicht zeigt sich nicht auf einem andern Punkte mehr als hier das Ungenügende der bloß natürlichen religiösen Ueberzeugung.

Unsere Pantheisten scheinen es aber nicht ganz so streng zu meinen, wie nach den angeführten Aeußerungen Biedermanns angenommen werden sollte. Er sollte keinen als versöhnt und gerechtfertigt anerkennen, aus dem die Sünde noch nicht heraus wäre. Aber er sagt denn doch von jener göttlich menschlichen Liebe, mit der des Gesetzes Erfüllung gegeben

ſein ſoll: „in ihr iſt das Princip einer Sittlichkeit gegeben, die allein, indem ſie der Sünden Menge deckt, welche der empiriſchen Sittlichkeit eines jeden endlichen Menſchen noch anhängt, zu einer abſoluten Befriedigung, zur Seligkeit führt.*) Alſo kann man ſich nach Herrn Biedermann als verſöhnt wiſſen auch bei einer Menge von ſtets noch anhaftenden Sünden. Es iſt mithin denn doch wiederum nicht die ſtrengſittliche Anſicht, die wir anzuerkennen nicht ungeneigt geweſen wären. Freilich mag es ähnlich zu lauten ſcheinen, wenn Paulus, nachdem er klagend ausgerufen: Ich elender Menſch! wer wird mich erlöſen von dem Leibe dieſes Todes? ſogleich hinzufügt: ſo iſt nun nichts Verdammliches an denen, die in Chriſto Jeſu ſind. Allein wer die durchaus verſchiedene Grundlage der ganzen Denkweiſe bei Paulus und bei dieſen Philoſophen kennt, der wird ſich nicht überreden laſſen, daß in dieſen Ausſprüchen der nämliche Sinn liege. Wir machen nur auf einen Umſtand aufmerkſam. Bei der theiſtiſchen, eine Fortdauer nach dem Tode annehmenden Anſicht können Worte, wie jene Pauliniſchen, etwa den Sinn haben, daß, ungeachtet der im gegenwärtigen Augenblick noch anhaftenden Sünde, der Menſch, in der Gewißheit, nach ſeinem individuellen Weſen in einer Entwickelung, in welcher dieſelbe aus ihm ganz verſchwinden werde, begriffen zu ſein, den Zuſtand der einſtigen vollendeten Erlöſung im Glauben vorausnehme. Unſere Pantheiſten aber erkennen keine andere Exiſtenz des individuellen, endlichen Geiſtes an, als dieſe gegenwärtige, in welcher ihm nach Biedermann ſtets eine Menge von Sünden anhaftet, oder nach Strauß die Sünde ebenſo ſehr ein weſentliches und bleibendes Moment iſt, als ein unweſentliches und verſchwindendes. So lange es mithin ein Beſtehen gibt für den einzelnen Menſchen, wird in ihm die Sünde ſich erhalten. Die Beruhigung und Seligkeit in dem Bewußtſein, daß ſie bedeckt ſei, würde denn doch am Ende nur darauf beruhen, daß ſie im

*) Biedermann, Kirche d. Gegenw., Seite 251.

Gesammtzusammenhang der Dinge nicht Sünde sei. Damit aber wären wir wiederum auf Strauß und Feuerbach zurückgekommen.

Mit der ihrer selbst deutlich bewußten pantheistischen Denkweise ist kein so lebendiges Sündenbewußtsein verträglich, wie sich bei kräftigem, sittlichem Streben nothwendig erzeugt, und ebensowenig ist dabei eine wahre Beruhigung möglich über das doch noch entstehende Sündenbewußtsein. Das natürliche Bewußtsein und Denken muß aber hier, wie kaum in einer andern Sache mehr, seine Unzulänglichkeit erfahren. Hält es fest an der Ueberzeugung einer sittlichen Weltordnung, eines heiligen und gerechten Gottes, so muß es sich, insofern die Sünde an ihm haftet, als der Verdammniß anheimgefallen erkennen. Denn ein gediegenes sittliches Bewußtsein fühlt sich von nichts so sehr abgestoßen, wie von der Lüderlichkeit der Gesinnung, die sich einen Gott erdichtet, der in unsittlich schwächlicher Liebe die Sünde hingehen lassen sollte. Zugleich aber liegt im unbeirrten Bewußtsein die unaustilgbare Ueberzeugung, daß dennoch der Sünder, und zwar der wirkliche Mensch in seiner Einzelheit, nicht nothwendig und unerrettbar verloren sein könne. Wenn es keinen tiefwahrern Satz gibt, als den des Katechismus: Gott ist wohl barmherzig, er ist aber auch gerecht, so ist doch eben so unzweifelhaft gewiß auch der umgekehrte: Gott ist wohl gerecht, er ist aber auch barmherzig. Kaum gibt es wichtigere Grundsätze des sittlich-religiösen Lebens, als diese zwei. Die Vereinigung dieser beiden Momente im göttlichen Wesen, jedes in seiner höchsten Wahrheit ohne alle Abschwächung gedacht, ist aber eine der allerschwersten Aufgaben des Denkens. Das natürliche Bewußtsein schwächt gewöhnlich die Gerechtigkeit ab, sonst müßte ihm, wenn es kein Opfer für die Sünde anzuerkennen weiß, nur bleiben, wie die Schrift sagt: ein schreckliches Warten des Gerichts und des Feuereifers, welcher die Widerwärtigen verzehren wird. Wenn es aber auch keine Lösung dieser Aufgabe gäbe, so würden wir dennoch nicht leicht weder der einen noch der andern dieser Einseitigkeiten, von denen die leichtfertigere

dem Pantheismus, die strengere dem natürlichen Theismus eignet, uns ergeben. Um das Heilige aufzugeben, sind wir zu gut, die Zuversicht einer Errettung fahren zu lassen, dazu fehlt uns die Fähigkeit der, sei es stillen oder leidenschaftlichen, Verzweiflung.

Um so williger sollte denn das auf diesem Standpunkte angekommene Bewußtsein, das die ganze Pein desselben erfahren hätte, es annehmen, wenn in einer bestimmten Lehre und Anstalt, auf eine Weise, daß verderbliche Irrthümer nicht leicht aufkommen können, die Versicherung dargeboten wird, daß es bei Gott und durch Gott eine Lösung dieser alles menschliche Denken übersteigenden Aufgabe gebe. An die Möglichkeit dieser Lösung glauben in verschiedener Weise die Religionen. Und es müßte nothwendig auch auf dem außerchristlichen Standpunkt als ein unvergleichlicher Vorzug der christlichen Versöhnungslehre anerkannt werden, daß hier die Versöhnung, welche durch das Opfer und jedes bloß creatürliche Mittel unmöglich zu Stande gebracht werden könnte, als göttliche, doch in menschlicher Weise vollzogene That dargestellt wird. Selig der Mensch, welcher, ohne in verderbliche Einseitigkeit hineingezogen zu werden, in eine Lebens- und Glaubensgemeinschaft sich gesetzt findet, in welcher es ihm möglich wird, an diese göttliche Lösung der menschlich unlösbaren Aufgabe zu glauben. Wer aber die Anforderrngen des Bewußtseins ihrem ganzen Inhalte nach kennt, der wird das Erlösende und Versöhnende nicht nur in Lehre und Beispiel setzen, nicht nur in reinigende Lebenserregung, sondern, zur Hebung der Schuld, irgendwie auch in ein Opfer. Noch einmal sagen wir: Selig der Mann, welcher in solchem Glauben festgewurzelt ist, einen solchen Erlöser gefunden hat, die sühnenden Heiligthümer (Sacramente) zu gebrauchen gelernt hat, nicht nur als sinnliche Gedankenveranschaulichung, sondern zur Belebung des Schuldbewußtseins und der Erlösungsgewißheit, als reale, immerfort wirksame Kraft.

Engherzig Glaubenseifrige mögen sich über einzelne Bestimmungen der Ueberzeugung von diesen Dingen unlöblich

ſtreiten; ruchloſe Menſchen haben ein Intereſſe, daß von allem dieſem nichts anerkannt zu werden brauchte; kleingeiſtige Scholaſtiker können ſich für die Verneinung dieſer Sachen erhitzen: — tieferblickende Staatsmänner hingegen würden auch hier ſagen: wenn man nichts der Art hätte, müßte man etwas zu erfinden trachten.

Nur die Irrationalität der Religionen vermag den Bedürfniſſen des menſchlichen Gemüthes zu genügen.

IV.

Die Unſterblichkeit, oder zeitliches und ewiges Leben.

Wie die pantheiſtiſche Denkweiſe ſich verhalte zu dem für alle Religion ſo höchſt bedeutſamen Glauben an die Unſterblichkeit und das ewige Leben, haben wir im erſten Theil ſorgfältig erörtert. Nur von der gröbſten Unwiſſenheit in ſolchen Dingen, welche über ſolche Fragen gar nicht hätte mitſprechen ſollen, konnte bei Anlaß der Berufung Zellers nach Bern verneint werden, daß die neuhegelſche Schule die Unſterblichkeit, wie das Wort allgemein gebraucht wird, leugne. Zu deutlich haben Strauß und Zeller, um von Feuerbach, Richter und den Scriptoren der Schweglerſchen Jahrbücher nicht zu reden, und ſeither auch Biedermann, ſich darüber ausgeſprochen.

Schon bei jener frühern Erörterung dieſer Fragen ſagten wir, wenn ſie mit ihrem Leugnen einer nachzeitlichen Exiſtenz nur meinten, die Exiſtenzweiſe des endlichen Geiſtes ſtehe auch nach der Auflöſung des Leibes unter der Form der Zeit, ſo berührte dieß den Punkt, worauf es dem gemeinen Bewußtſein ankomme, eigentlich nicht, denn die gewöhnliche Vorſtel-

lung des jenseitigen Lebens ist Vorstellung eines selbst zeitlichen Daseins, nur mit Verneinung der Begrenzung der Zeit. Die Philosophen verstehen aber unter der Ewigkeit die Weise des realsten, unverändert bei sich bleibenden Seins, ohne Aufeinanderfolge von unterscheidbaren Momenten der Existenz, im Gegensatz zum Wechsel der Zeit als unbewegte Ruhe und Stille des doch zu keiner Zeit nicht seienden Wesens. In diesem Sinne kömmt Gott Ewigkeit zu, und auch dem Absoluten oder der Substanz können die Pantheisten sie zuschreiben. Die Ewigkeit, welche unsere Pantheisten der Seele beilegen, haben wir seiner Zeit beleuchtet, und gezeigt, wie in ihrem Sinne dem Vergänglichsten Theilhaftigkeit am Ewigen zugeschrieben werden könnte, da auch das flüchtigste Accidens an seiner Stelle eins ist mit der Substanz.

Die Ewigkeit, das ewige Leben, woran dem Bewußtsein gelegen ist, ist eine andere, als die von den Pantheisten zugegebene, sie besteht in dem, was durch das Wort Unsterblichkeit ausgedrückt wird — ein Leben, das nicht stirbt, nicht endet.

Daß nun diese Art von Ewigkeit der Seele, wirkliche Unsterblichkeit, Fortdauer des Individuums in seinem wesentlich selbigen Bestand, wie in fast aller Religion, so auch in der christlichen, einer der wichtigsten Glaubensartikel ist, kann von keinem Besonnenen bestritten werden. Wenn Einzelne dem Zweifel in dieser Frage Raum gaben, so waren sie sich sonst wohl bewußt, damit in Zwiespalt zu gerathen mit der christlichen Ueberzeugung. Erst unsern zunächststehenden jung-hegelschen Pantheisten war die Auszeichnung vorbehalten, zu behaupten, weder ein als wirklicher Geist gedachter Gott, noch die Unsterblichkeit der Seele sei eine Wesenlehre des Christenthums, sie seien bei der entschiedensten Leugnung dieser beiden Artikel nichtsdestoweniger gute Christen. Doch wir stehen bei dieser ganzen Untersuchung nicht auf dem christlichen Boden, und stellen dieselbe an hauptsächlich für solche, die nicht so recht fest auf demselben stehen.

Auf dem Standpunkt des natürlichen Bewußtſeins aber iſt allerdings, wie jeder Unterrichtete weiß, ſeit Jahrtauſenden dieſer Punkt oft in Zweifel gezogen worden. In unſern frühern hieher gehörigen Unterſuchungen haben wir übrigens gezeigt, wie die pantheiſtiſche Anſicht, obſchon ihr die Leugnung beſſer entſpricht, nicht durchaus nothwendig ſich ſelbſt in allen Beziehungen aufgeben müßte, wenn ſie die Fortdauer der Seele annähme. Andrerſeits iſt die Unſterblichkeit nicht ſofort über alle mögliche Zweifel erhoben, ſobald eine theiſtiſche Geſammtanſicht feſtgeſtellt iſt. Allerdings iſt dieſe Grundanſicht der Unſterblichkeit ungleich günſtiger, als die pantheiſtiſche, inwiefern ſie nicht alle beſtimmten Exiſtenzen in einen allgemeinen Proceß auflöst, und nicht nur in Gott das ewig in der Weiſe des wirklichen Geiſtes Bleibende erkennt, ſondern auch der endlichen Perſönlichkeit jedenfalls eine ungleich größere Bedeutſamkeit beilegt. Doch wie ſchon dem platoniſchen Sokrates die Exiſtenz Gottes inſofern wenigſtens unzweifelhafter war, als die Unſterblichkeit der Seele, als er für die Letztere ein ungleich größeres Bedürfniß des Beweiſes empfand, ſo hat auch ſeither manchem entſchieden Gottesgläubigen die letztere Ueberzeugung beſtreitbarer geſchienen.

Wir glauben es der in allen dieſen Erörterungen beobachteten Aufrichtigkeit ſchuldig zu ſein, wirklich auszuſprechen, daß uns die verſchiedenen Beweiſe für die Unſterblichkeit, welche ſeit Plato ſind verſucht worden, nicht über alle Einreden erhaben zu ſein ſcheinen. Deſſen ſoll man ſich auch nicht wundern. Der eigentliche, ſtrenge Beweis, wie er am vollendeteſten in der Mathematik Platz findet, iſt jederzeit nur die ausführlichere Entwickelung einer in einem ſchon vorhandenen Begriff oder Satz weniger entwickelt enthaltenen Erkenntniß. Vollkommen ſtrenge Beweiſe ſind alſo nur möglich in Dingen, deren ſich die Erkenntniß, ſei es auf dem Standpunkte der Erfahrung, oder auch auf dem des reinen Denkens, vollſtändiger bemächtigt hat. Demnach kann unwiderlegbar bewieſen werden, Cajus ſei ſterblich, weil alle Menſchen ſterblich ſeien, denn der Begriff Menſch, wie er ſich aus der

Erfahrung gebildet hat, enthält unzweifelhaft dieſes Merkmal. Die Seele aber, wie alles Innerliche, Ueberſinnliche, läßt ſich nicht ſo ſicher faſſen, daß jeder ihren Begriff denken müßte, wie jeder Andere. Die überſinnlichen Dinge haben überhaupt nicht die nämliche Augenfälligkeit und begriffliche Beſtimmbarkeit des Weſens, daher laſſen ſie keine ſo unbeſtreitbare Beweisführung zu. Wenn indeſſen die nothwendige Fortdauer der Seele nicht wie ein mathematiſcher Satz bewieſen werden kann, ſo denn noch weniger die Auflöſung der Seele. Denn, wie wir bereits in der frühern Erörterung bemerkt haben, es kann durchaus nicht bewieſen werden, daß keiner Einzeleriſtenz eine ſchrankenloſe Fortdauer durch alle Zeit zukomme, und wenn dieſe irgend einem Weſen zukommt, ſo denn gewiß der zuſammenhaltenden Einheit unſers ganzen Lebens.

Die in der Philoſophie und Theologie bedeutſam gewordenen Beweiſe für die Unſterblichkeit werden auch jederzeit für jeden, bei dem nicht das Intereſſe des Zweifelns und Verneinens vorherrſcht, eine große Ueberzeugungskraft behalten. Kann man die Unauflöslichkeit des einheitlichen Seelenweſens nicht ganz augenfällig nachweiſen, ſo iſt denn doch die Zerſetzung und Auflöſung desſelben weder in der Erfahrung noch in irgend einer Denknöthigung nachzuweiſen. Die Anlagen der Seele würden allerdings deßwegen, daß ſie in der leiblichen Exiſtenz zu keiner vollkommenen Entwickelung gelangen, nicht alle Bedeutung verlieren, wenn es kein Daſein der Seele gäbe nach der Auflöſung des Leibes; ganz anders würde es ſich aber denn doch mit dem die leibliche Exiſtenz nicht überdauernden Geiſte verhalten, als mit jedem andern Weſen, von dem man allenfalls ſagen könnte, daß es nicht zur vollſtändigen Entwickelung aller ſeiner Angelegtheiten gelange. Geſetzt auch in manchen andern Weſen komme ſehr oft nicht alles, was in ihnen angelegt iſt, zur Entwickelung, ſo iſt es doch in Thier und Pflanze nicht unmöglich, daß in vielen Exemplaren ſich wohl ſo ziemlich das ganze innerlich angelegte Weſen entfalte und zur Verwirklichung bringe, während dieß mit dem Geiſte im leiblichen Daſein niemals geſchieht.

Daß ferner die ſittliche Natur unſers Weſens durchaus ein Widerſpruch ſein würde ohne Fortdauer nach dem Tode, iſt auch nicht nur ſo obenhin zu behaupten. Doch wird es jederzeit dem tieferregten ſittlichen Bewußtſein ſchwer fallen, ſich über die Härten, die ſchneidenden Verletzungen, zu erheben, welche ganz beſonders in ſittlicher Hinſicht in der Verneinung der Fortdauer liegen. Wir wagen nicht jedem, der ſich des Zweifels an dieſem Artikel des Glaubens nicht zu erwehren vermag, alle Sittlichkeit abzuſprechen, oder dieſelbe bei einer ſolchen Anſicht nur als Inconſequenz zu bezeichnen. Doch gewiß ſehr ſelten wird die Sittlichkeit eines Menſchen bei ernſtlichen Zweifeln dieſer Art ganz ungeſchädigt bleiben, und kaum in einem andern Stücke erzeigt ſich mehr, als in dieſem, die pantheiſtiſche Lehre als durchaus ungeeignet zur Grundlage einer gediegenen ſittlichen Bildung des Volks im Allgemeinen. Namentlich glauben wir, obſchon in den Erörterungen über die Unſterblichkeit dieſe Rückſicht nicht vorzugsweiſe geltend gemacht zu werden pflegt, an die Schwierigkeiten erinnern zu ſollen, welche ſich in Hinſicht auf die Erlöſung erzeigt haben, und die ungleich ſchlimmer ſind für den, welcher die Fortdauer leugnet, während unter Vorausſetzung der Unſterblichkeit auch der noch im Tode mit der Sünde Behaftete das Bewußtſein haben kann, ein Erlöster zu ſein. Ja man wird es ſchwerlich unternehmen, uns zu widerlegen, wenn wir ſagen, obgleich bisweilen das in ſinnlich egoiſtiſcher Weiſe von ſich ſelbſt, von ſeiner Bedeutung und ſeinen Anſprüchen erfüllte individuelle Bewußtſein aus eigentlichem Egoismus ſeine Exiſtenz fortſetzen möchte, ſo werde doch in der Regel gerade das Bewußtſein, in welchem die reichſte, gediegenſte ſittliche Anlage vorhanden iſt, und mit der mächtigſten Energie nach vollſtändiger Entwickelung ſtrebt, am unerſchütterlichſten an dieſer Ueberzeugung feſthalten, bei gewiß ſehr Vielen aber ſei es das Bewußtſein der Strafwürdigkeit, was ſie gegen die Fortdauer gleichgültig macht, oder ihnen die Vernichtung wünſchenswerther erſcheinen läßt. Kurz, dieſer Glaube, als freu-

dige Zuversicht, ist jederzeit mehr, als kaum etwas Anderes, eine Probe der sittlichen Gesundheit.

Auch in dieser Sache schließt sich das unbeirrte natürliche Bewußtsein ganz willig an die positive Lehre an, gesetzt es hätte sie nicht vollständig aus sich selbst entwickeln können. Vielleicht aber dürfte es, weil eine unbegrenzte Dauer, die einen bestimmten zeitlichen Anfang, also auf dieser Seite denn doch eine Art von Begrenzung hätte, einen Widerspruch zu enthalten scheinen kann, Einige nothwendig bedünken, anzunehmen, das individuelle Wesen, welches jetzt als Seele eines mehr oder weniger hochentwickelten Menschen existirt, müsse schon vorher, ja vom ersten Anfang alles endlichen Seins an, in irgend einer Weise existirt haben. Solche Gedanken sind seit den ältesten Zeiten den tiefsinnigsten Geistern aufgestiegen, und nicht nur bei Philosophen finden wir sie, sondern auch bei gläubigen Theologen. Diese Ansicht ist freilich nicht zu allgemeiner Anerkennung gelangt. Sie ist indessen nicht so geringschätzig abzuweisen, wie von Einigen geschieht. Man hätte nach derselben unendliche Entwickelungsstufen der gleich im Anfang alles Zeitlichen entstandenen einheitlichen Wesen zu denken, deren eine eben das gegenwärtige Leben als Seele des menschlichen Leibes sein würde. Die bestimmten zeitlichen Zustände würden ein Ende nehmen, das durch dieselben hindurchgehende Wesen aber in wesentlicher Selbigkeit sich erhalten. Eine große Veränderung im Zustande des Seelenwesens müßte allerdings bei der Auflösung des Leibes vor sich gehen, diese würde einen sehr wichtigen Absatz in seiner Entwickelung ausmachen. Allein dieß ist auch die Meinung aller Unsterblichkeitsgläubigen. Und wenn doch die Entwickelung eine fortschreitende wäre, so würde niemand beweisen können, daß nicht eine wesentliche Selbigkeit des Bewußtseins aus dem gegenwärtigen Zustande in den künftigen hinübergenommen werden könnte, gesetzt es finde sich jetzt keine Erinnerung eines frühern Lebens. Auch das Christenthum lehrt auf das Allerbestimmteste eine Fortentwickelung, bei welcher die Seele vieles zum gegenwärtigen Dasein Gehörige hinter

sich zurücklassen, anderes aber mit sich hinübernehmen würde. Das Nähere jedoch über das jenseitige Leben, über die Uebergänge in bessere, oder bei den Bösen in schlimmere Zustände ꝛc., läßt die christliche Lehre ziemlichermaßen im Dunkeln, und im natürlichen Bewußtsein finden sich darüber keine durchaus deutliche und sichere Andeutungen. Man darf sich also nicht wundern, wenn sich sowohl auf dem religiösen als auf dem wissenschaftlich heißenden Gebiete mancherlei Vorstellungen darüber erzeugt haben, die nicht viel Anderes sind, als zufällige Einbildungen.

In keinem andern Punkte steht die pantheistische Ansicht in einem so schneidenden Gegensatz zu der christlichen, und auch zu der in allseitiger Berücksichtigung aller Bewußtseinsmomente sich bildenden natürlichen Ueberzeugung. Der Gegensatz der christlichen Lehre verdient gerade in diesem Stücke sorgfältig hevorgehoben zu werden. Die aber, für welche der unzweifelhafte Sinn der christlichen Religionsurkunden kein Ansehen mehr hat, sind vorläufig, bis sie vielleicht einmal Gelegenheit finden zu einer gründlichern Untersuchung, als ihnen hier dargeboten werden konnte, zu erinnern, daß seit Plato bis auf unsere Zeit, mit Ausnahme der Pantheisten — da die Meinung des Aristoteles eine bestrittene ist — alle tiefern Denker an der Unsterblichkeit festhielten, gesetzt, sie haben zum Theil diese Ueberzeugung mehr als eine Sache des Vernunftglaubens, als des mathematisch erwiesenen Wissens dargestellt. Vielleicht gilt heut zu Tage die Autorität von Männern, wie Plato, Carteſius, Leibnitz, Kant ꝛc., die doch gewiß als Philosophen, jeder einzeln, mehr sind, als die Junghegelianer alle zusammen, bei Manchen mehr, als die Autorität der Evangelisten und Apostel. Es ist nämlich denn doch nicht bei Allen so, wie bei den Brüdern des reichen Mannes im Evangelium, daß wenn sie Mosen und die Propheten nicht hören wollen, sie auch dem nicht glauben, was man sie als die Stimme eines solchen Todten anzuhören nöthigen kann. Ueberdieß sind unsere Pantheisten auch daran

zu erinnern, daß ſelbſt Zeller ſagt, es laſſe ſich nicht alles, was man anzunehmen Grund habe, mit logiſcher Nothwendigkeit aus dem Zuſammenhang des Denkens erklären.

V.

Ergebung und Hoffnung, Entſagung und Liebe.

Es gehört zu den ſchnödeſten Herabwürdigungen der Religion, wenn Feuerbach die Religion darſtellt als ein Gewebe von Einbildungen des nur ſeine eigne Befriedigung ſuchenden Bewußtſeins. Größere Ergebung und Entſagung iſt indeſſen dem religiöſen Bewußtſein zuzumuthen, als die Meiſten ſich gerne gefallen laſſen. Zur Frömmigkeit gehört unzweifelhaft beides, ſowohl Ergebung als Hoffnung, und es verlohnt ſich, noch die Frage zu erörtern, wie von unſerm natürlich theiſtiſchen Standpunkte aus, im Gegenſatz zum pantheiſtiſchen, die Ueberzeugung in dieſer Hinſicht ſich geſtalte.

Das religiöſe Bewußtſein iſt nicht ſelten zu wenig bereit zur Entſagung, zu geneigt, unbegründeter Hoffnung ſich hinzugeben. Dem Pantheismus hingegen wird der Vorwurf gemacht, daß er dem Menſchen alle Hoffnung für die Zukunft abſchneide. Das richtige Maß und die richtige Miſchung von Ergebung und Hoffnung iſt ebenfalls eines der Stücke, worin ſich die ſittlich-religiöſe Geſundheit zu bewähren hat. Beide ſcheinen ſich gegenſeitig zu beſchränken, und doch gehören ſie ſo ſehr zuſammen, daß die Ergebung dem Gemüthe beinahe unmöglich iſt ohne die Hoffnung. Jede einigermaßen den Bedürfniſſen des Menſchen entſprechende Religion ſucht auch beide zu pflegen. Dem Chriſtenthum wird von ſeinen Gegnern vorgeworfen, daß, während ſich in ſeinen jenſeitigen

Hoffnungen die selbstischen Ansprüche des Herzens verrathen, es in seiner ursprünglichen Gestalt in Hinsicht auf das gegenwärtige Leben dem Gläubigen übertriebene Entsagung zumuthe, mit denen aber seine jetzigen Bekenner gar nicht Ernst machen. Es würde ein Leichtes sein, aus den deutlichsten Aussprüchen des Stifters des Christenthums zu zeigen, daß der Vorwurf übertriebener Entsagung unrichtig ist. In Hinsicht auf die Willigkeit zur allerdings geforderten Entsagung ziemte hingegen den Meisten ein demüthigendes Bekenntniß ihrer Sünde; doch sind die ernstlich Gläubigen gewiß hierin immer noch besser, als die Gegner, welche Genußsucht und Entfesselung der sinnlichen Begierden zum Grundsatz machen.

Unstreitig sollte die einzelne Existenz nicht mehr zu sein und zu gelten begehren, als ihr nach ihrer Stellung im allgemeinen Zusammenhang der Dinge unter der diesen beherrschenden göttlichen Gesetzmäßigkeit gebührt. Dieser Letztern hat sich der Mensch jederzeit unterzuordnen. Das Widerstreben ist Sünde, so bald die göttliche Fügung wirklich erkannt ist, also die Meinung sich nicht mehr rechtfertigen läßt, daß die bestimmte eigne Strebung zur Vollziehung der allgemeinen Verordnung mitzuwirken habe. Demnach ist wirklich für alles bloß der Einzelexistenz Angehörende, das nicht durch die allgemeinen sittlichen Interessen getragen wird, die unbedingteste Ergebung und Entsagung zu fordern. Auch die gewöhnliche religiöse Ueberzeugung erkennt dieß an. Nur dem, was gut ist, kann auf begründete Weise Hoffnung gemacht werden, in dem von Gott geordneten Verlaufe der Dinge sich in einem gedeihlichen Zustande zu erhalten, zu immer vollkommener Entwickelung fortgeführt zu werden. Für das Böse hingegen ist Strafe und Untergang nicht nur zu erwarten, sondern zu fordern. Und da überhaupt das Endliche nur als Moment des Ganzen von Gott geordnet ist, so ist es von ihm geordnet zugleich mit der Schranke seines Daseins. Also nur inwiefern einer endlichen Existenz eine bleibende Bedeutung zukömmt, kann ein bleibendes Gedeihen für sie angenommen werden.

Dieß folgt mit unabweisbarer Nothwendigkeit aus jeder ſtreng ſittlichen Weltanſicht.

Alles dieſes aber werden auch unſere Pantheiſten als wenigſtens ſo ungefähr richtig anerkennen, und werden behaupten, in ähnlicher Weiſe gebe ihr Syſtem ſowohl der Hoffnung als der Ergebung Raum. An verſchiedenen frühern Stellen haben wir geſehen, wie die pantheiſtiſche Weltanſicht beinahe mehr, als jede andere, dem Menſchen Entſagung auferlegt, da ſie jede Einzelexiſtenz nur als vorübergehendes Moment anerkennt. Und es könnte, geſetzt auch als faſt unvermeidliche Wirkung der Denkweiſe, doch als Nichtübereinſtimmung mit den allgemeinſten Grundſätzen angeſehen werden, wenn das mit all' ſeinen Hoffnungen und Anſprüchen auf den gegenwärtigen Moment zurückgedrängte Bewußtſein denſelben in ungemäßigter Selbſtſucht auszubeuten ſucht. Dennoch werden ſie vielleicht ſagen, ihre Lehre ſei keineswegs troſtlos, vielmehr laſſe ſie jedem weſentlich dieſelbige Hoffnung, welche auch wir zu eröffnen wiſſen. Wir wollen es auch nicht für durchaus unmöglich erklären, daß ein vorzüglich ausgerüſteter Geiſt, über alles der Einzelexiſtenz Angehörige ſich erhebend, und nur um die allgemeine Realiſirung des Guten ſich intereſſirend, der freudigen Zuverſicht auf das Zukünftige nicht zu entbehren brauche.

Etwas ſehr Anderes iſt denn aber doch die Hoffnung, welche der Pantheismus übrig läßt, und etwas ſehr Anderes die auf der Grundlage des theiſtiſchen Vorſehungsglaubens beruhende, auf die Ueberzeugung von der Ewigkeit der Perſönlichkeit ſich ſtützende. Strauß ſagt an einer früher angeführten Stelle, der Einzelne könne in keine Lage verſetzt werden, deren der Geiſt in ihm nicht Meiſter zu werden, und ſie zu eigenthümlicher, ſeiner würdiger Geſtaltung zu verarbeiten im Stande wäre. Da muß man aber fragen: was für ein Geiſt in dem Einzelnen? ſein individueller Geiſt, oder das, was ſie am liebſten das allgemeine Weſen des Menſchen nennen? Weil es heißt, zu eigenthümlicher, ſeiner würdiger Geſtaltung, ſollte man an den einzelnen Geiſt denken. Allein

nicht nur nach der Erfahrung, sondern gerade nach Straußens und Feuerbachs ausdrücklicher Fassung des Systems, vermag dieß der Geist des Einzelnen nicht immer. Und der Geist, als allgemeines Wesen des Menschen, vermag es nach dem System nur in der Gesammtentwickelung der Gattung, und dieses allgemeinen sogenannten Geistes würde es würdig sein, an bestimmten Stellen jeweilen die Einzelexistenzen fallen zu lassen.

Für den Einzelnen als solchen gewährt nur eine Ansicht, welche der Persönlichkeit eine unendliche Bedeutung zugesteht, eine freudige Zuversicht, indem nach dieser Annahme die im Individuum niedergelegten geistigen Kräfte jederzeit eine nicht zu berechnende Aufraffung hoffen lassen, und was nicht im gegenwärtigen Leben eintritt, in einem zukünftigen erwartet werden darf. So lange die gänzliche Auflösung des Daseins nicht unvermeidlich scheint, kann immer selbst in der gedrücktesten Lage auf eine günstige Wendung gehofft werden. Wo es aber mit der ganzen Existenz zu Ende geht, da bleibt auch keine Hoffnung für diese Existenz übrig. In Hinsicht auf das Individuum verlangt also die pantheistische Lehre eine Resignation, zu welcher die Wenigsten fähig sind. Es bleibt bei'm gänzlichen Fallenlassen des eignen Daseins für den Einzelnen nur übrig ein Aufgeben aller Hoffnung, und mit dem realen lebendigen Sein sogar ein Aufgeben aller Liebe. Und welche praktische Wirkung diese Ansicht in nicht ganz vorzüglichen Geistern haben müsse, haben wir schon an einer frühern Stelle nachgewiesen, und aus den Nachweisungen ausgezeichneter Schriftsteller erkannt.

Die theistische Weltansicht vermag freilich nicht sofort, bloß durch die logische Wirkung der Gedanken, in jedem Gemüth das richtige Maß von Entsagung und Hoffnung zu erzeugen. Daß sie Entsagung fordert, haben wir indessen genugsam ausgesprochen. Und wie sie eine ganz andere Hoffnung eröffnet, ergibt sich wohl auch für jeden, der die letzten Bemerkungen berücksichtigt. Wir hoben die in gewissem Sinne unendliche Bedeutung der Persönlichkeit hervor. Auch für den jedesmal

gegenwärtigen Moment verhält es sich aber bei dieser Weltansicht ganz anders, als nach der pantheistischen. Wer an den lebendigen Gott glaubt, von welchem im Ernst, nicht nur in ganz uneigentlichem Ausdruck, gesagt werden kann, er sei die Liebe, dem wird die Ergebung leichter, eben weil ihm stets die Hoffnung bleibt in der Gewißheit der ewigen Liebe. Diese Gewißheit läßt die Hoffnung nie erlöschen, und zwar nicht nur für das zukünftige, sondern auch für das gegenwärtige Leben.

Aber gerade von Liebe reden die häufig, welche sich von dem Glauben abkehren. Die Tübinger wollen sich den Schein geben von einer praktischen Auffassung der Religion. Feuerbach macht in seiner Weise die Vorzüglichkeit der Liebe geltend gegen den Glauben. Ueberhaupt findet sich fast bei allen, welche den Glauben verloren haben, eine wenigstens scheinbare Forderung der Liebe — bei den Lichtfreunden, bei denen, welche sonst hin und wieder sich den Schein zu geben suchen, daß sie ungeachtet ihrer Feindseligkeit gegen die bestehende Kirche doch nicht Verächter der Religion seien, in den meisten socialistischen Weltverbesserungstheorien, bis zu Mazini in seiner Epistel an den Papst. Diese Wendung ist an sich nicht zu verachten. Darin liegt eine Art von Anerkennung des Sittlichen, und man kann nicht genugsam sich freuen, wenn die Grundsätze der Sittlichkeit sich erhalten selbst im Verfall des Glaubens. Allein oft ist die Liebe nicht ächt. Wenn sie das Dogma ganz auflösen, und doch nicht als Materialisten, als Verächter alles Edeln dastehen wollen, so müssen sie wohl das Sittliche, und als die lebendige Kraft desselben die Liebe zu ehren sich das Ansehen geben. In dem Liebegerede verräth sich aber meistens die entschiedenste Selbstsucht. Das bewegende Princip bei fast allen diesen Erscheinungen ist nicht Entsagung und Liebe, sondern Anmaßung und Eitelkeit. Diese Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete gehören wesentlich demselbigen Bildungszustande an, wie die der ebenfalls Liebe und Brüderschaft predigenden Socialisten und Communisten. Ja es ist vielleicht bei diesen gar nicht weniger Liebe und

Unintereſſirtheit. Sie ſuchen doch Abhülfe wirklicher Uebel und würden es auch Andern zu gut kommen laſſen, wenn ſie dieſelbe finden könnten. Die Meiſten aber, welche ſich mit der ſchmeichelnden Rede von Liebe und Wohlwollen an die Menge richten, ſuchen damit ihre Verachtung der Glaubenslehren zu beſchönigen, einen Anhang, eine perſönliche Bedeutung zu gewinnen. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir behaupten, reale, zeugende ſittliche Kräfte ſeien in den hieher gehörigen Erſcheinungen auf dem religiöſen Gebiet noch weniger zu erkennen, als in den verwandten auf dem politiſchen und ſocialen. Man hat bisher noch ſehr wenig zu ſehen bekommen von den Liebesthaten derjenigen, welche gegen den Glauben ſich erheben. Die Liebesmahle mit grauen Erbſen und Schweinebraten werden ſchwerlich eine Bedeutung gewinnen, wie jene der einfältigen Nazarener, die nach dem Vorbilde Jeſu das Brot brachen.

Freilich aber iſt nur zu wahr, daß gar oft, ja gegenwärtig ziemlich allgemein, jene Vorherſagung des Herrn in Erfüllung gegangen iſt, daß die Ungerechtigkeit werde überhand nehmen und die Liebe erkalten. Sehr oft überwiegt, wo noch Glaube vorhanden iſt, das Intereſſe der Lehre dasjenige der Liebe — bei den Gelehrten in wiſſenſchaftlicher Wichtigthuerei, bei den ungelehrten in zuweilen ſehr geiſtesbeſchränktem Eifern für ein Dogma, das ſich bei ihnen ſelbſt nicht als Leben und Kraft bewährt. Und ſelbſt bei der weit größten Mehrzahl derjenigen, bei welchen weder in der einen noch in der andern Weiſe die Religion eine das Leben beherrſchende Macht iſt, findet ſich meiſtens noch mehr Lehrüberzeugung im Kopfe, als Liebeskraft im Herzen. Dieß iſt das Hauptgebrechen unſerer Zeit. Daran leiden die Orthodoxen. Kaum jedoch wird es durch eine Partei ſo ſehr vergrößert, wie durch die jener Gelehrten und Aufgeklärten, für welche alle Beſchäftigung mit religiöſen Dingen nur ein Intereſſe hat, inwiefern ſie ihren kritiſchen Scharfſinn, oder ihre alle Ueberzeugungen in einige pantheiſtiſche Sätze auflöſende Dialektik daran üben können. Wie keine Religion nur als

Lehre, ſondern, mit allfälliger Ausnahme der Mahomedaniſchen, wo mächtige Leidenſchaften mit dem Intereſſe der Lehre ſich verſchmolzen, weit mehr als Liebe eine Macht über die Menſchen geworden iſt; ſo wird ganz gewiß auch in unſerer Zeit die verfallende Religion nur dann wieder aufgerichtet werden, wenn die Liebe, die aufopfernde That, wieder in urſprünglicher Mächtigkeit auftritt. Von den Lichtfreunden, den pantheiſtiſchen Philoſophen, den Apoſteln des neuen Weltalters im Sinne Mazinis — wird aber eine ſolche Neubelebung der Menſchheit durch den Geiſt der Liebe nicht ausgehen.

Die Richtung auf das Rein-Menſchliche tadeln wir nicht. Vielmehr iſt auch nach unſerer Anſicht die Ausbildung desſelben unſer vernünftigſter Gottesdienſt. Das Menſchliche ſollte aber in manchen Stücken anders gefaßt werden, als von den Aufgeklärten meiſtens geſchieht. Und nie ſollte über dem Intereſſe am Menſchlichen das Göttliche uns entſchwinden. Die Liebe werde nur hervorgehoben, ſelbſt gegen das Dogma. Aber es ſei denn doch ächte Liebe — menſchliche Liebe, aber hervorquellend aus göttlicher Liebe. Die eben ſo allſeitig ſich auswirkende, als zur feſteſten Gediegenheit in ſich ſelbſt vertiefte Sittlichkeit iſt auch nach unſerm Sinne der wahrhafteſte Gehalt der Frömmigkeit; ſolche Sittlichkeit aber hat ihren Anfang, ihr Ende, ihre fortwährende Grundlage und erzeugende Kraft in dem Göttlichen, deſſen ſie ſich bewußt iſt als des nicht bloß Menſchlichen, nicht nur Weltlichen. Und wenn Lehre ohne Liebe nirgends eine Lebensmacht geweſen iſt, ſo hat man auch noch keine Religion geſehen ohne Lehre, ohne Dogma. Schwerlich wird man auch je eine ſehen. Sondern die, welche das Dogma auflöſen, werden die Religion vernichten, und damit auch der Sittlichkeit ihre Grundlage entziehen.

VI.

Christ und Philosoph, oder freie Wissenschaft und geschichtliche Autorität.

Keine Religion, ja überhaupt kein Bildungszustand, ist denkbar ohne bestimmte Grundüberzeugungen. Wie die Bildungszustände, so sind denn auch die wesentlich bestimmenden Ueberzeugungen nicht immer dieselbigen. Alles Zeitliche ist wandelbar, und in seinen Wandelungen erzeugen sich mannigfaltige Gegensätze. Zwar, wenn nicht alle bleibende Wahrheit aufgegeben werden soll, so muß daran festgehalten werden, daß es grundwesentliche Ueberzeugungsmomente gibt, die auf keiner Stufe vernünftiger Bewußtseinsentwickelung ganz fehlen können. Allein die Fassung selbst der gleichbleibenden Wahrheit ist der Wandelung unterworfen. Ganz besonders in der neuern Zeit ist eine ungemein tiefgreifende Veränderung in der Anschauungs-, Denk- und Empfindungsweise vor sich gegangen, so daß selbst die doch noch im Ernste Gläubigen großentheils nicht recht feststehen in den das religiöse Bewußtsein, wie es vor 300 Jahren sich gestaltet hatte, ausdrückenden Formeln. Ueberhaupt bringt es der Entwickelungszustand mit sich, daß die Ueberzeugungen auseinandergehen, daß nicht eine feste Uebereinstimmung möglich ist, wie in frühern Bildungszuständen. Dieß gilt von jedem Ueberzeugungsgebiete in dem Verhältnisse, wie sein Gegenstand eine größere oder geringere Evidenz zuläßt, am wenigsten auf dem Gebiet der Mathematik, theilweise aber sogar auf dem der Moral, und ganz vorzüglich auf dem der Religion.

Die Gläubigen würden einander um einzelner Glaubensverschiedenheiten willen nicht unfreundlich abstoßen sollen, und auch mit den Ungläubigen müssen sie sich vertragen lernen. Die Ueberzeugungsweise des unselbstständigern Geistes ist, wie schon bemerkt wurde, besonders in religiösen Dingen, diejenige des Glaubens, d. h. des auf irgend einem bestimmten äußern Ansehen beruhenden Fürwahrhaltens. Nach der Natur des

menſchlichen Weſens und ſeiner Entwickelung muß aber neben der durch Autorität getragenen und gebundenen Weiſe zu denken und zu fühlen, ſich, ſobald eine höhere und reichere Entwickelung eintritt, auch eine ſelbſtſtändigere und freiere Weiſe erzeugen, welche die Wahrheit durch eigenes Denken zu finden ſich bemüht. Dieß zeigt ſich ſogar unter Indiern, Chineſen und Mahomedanern. Nennen wir nun das freiere, auf das natürliche Vernunftbewußtſein nach ſeiner jeweiligen Entwickelung ſich ſtützende Denken Philoſophie, ſo ergibt ſich, daß ein philoſophiſches Element ſich in jedem höhern Bildungsſtand neben dem Element des Glaubens einſtellen muß. Dem Subject kömmt immer gegenüber dem allgemeinen Bildungszuſtande eine theilweiſige Selbſtſtändigkeit zu, indem der gemeinſame Zuſtand nicht ausſchließlich nur den Einzelnen beherrſcht, ſondern umgekehrt durch die aus der Tiefe des ſubjectiven Geiſteslebens aufquellenden Kräfte beſtimmt, durch deren Wirkungen fortgebildet wird. Die Bildungszuſtände ſind aber in Hinſicht auf die Selbſtſtändigkeit des Subjects gegenüber dem objectiven Weſen ſehr ungleich. Im Orient, und früher auch im Occident, wurde die ſubjective Geiſtesfreiheit ſehr zurückgedrängt durch die Macht irgendwie zu Stande gekommener Autorität; in unſerer Zeit hingegen iſt, wie wir bereits früher ausgeſprochen haben, die Macht des geiſtigen Lebens auf die ſubjective Seite hinübergetreten. Um ſo bedeutſamer wird denn die freiwiſſenſchaftliche oder philoſophiſche Strebung. Die Chriſten müſſen gegenwärtig die Philoſophen ertragen lernen, nicht weſentlich anders, als in den erſten Zeiten die heidniſche Bildung. Es fehlt ohne Zweifel auch der freiwiſſenſchaftlichen Strebung nicht an aller Berechtigung — ja wenn wahre Berechtigung jeder Exiſtenz in dem Maße zukömmt, wie ſie gut iſt, ſo möchte bisweilen der auf geſchichtlicher Autorität ruhende Zuſtand nicht am beſten berechtigt ſein. Uebrigens frägt es ſich nicht nur, ob die nicht gläubige Weiſe berechtigt ſei. Sie iſt da, und man muß ſich zu ihr in das angemeſſene Verhältniß zu ſetzen ſuchen.

Der Gegensatz zwischen der herkömmlich christlichen und der andern Bildungsweise, die wir die philosophische nennen wollen, obschon nicht alle, die sich ihr anschließen, Philosophen sind, ist sehr ungleich je nach der Eigenthümlichkeit der nicht autoritätsmäßigen Geistesrichtungen. Wenn derjenige Standpunkt, auf den wir uns bei diesen Untersuchungen gestellt haben, keineswegs ein gegen das Christenthum feindlicher ist, so hat dagegen Strauß selbst erklärt, der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus sei zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken gegen den zwischen dem christlichen Glauben überhaupt, und dem, was sie schlechtweg die moderne Wissenschaft nennen, nämlich die pantheistische Weltansicht. Und wer uns in diesen Untersuchungen gefolgt ist, wird diesen Ausspruch vollkommen richtig finden.

Wir können den gegenwärtigen Zustand nicht für einen sehr vollkommenen und beneidenswerthen halten, inwiefern die Ueberzeugungen der Gläubigen so sehr auseinandergehen, und andrerseits eine so mächtige ungläubige Bildung aufgekommen ist, daß es wirklich fast zur Nothwendigkeit wird, das Religiöse auf dem Standpunkt des Staats als so zu sagen gleichgültig zu übersehen. Allein auch in diese Zeit muß man sich schicken lernen. Die Gläubigen dürfen gegenwärtig nicht eine Ausscheidung der Ungläubigen aus dem gemeinsamen geselligen und staatlichen Verbande verlangen. Und zwar liegt nicht nur die Nothwendigkeit auf ihnen, in den äußern Lebensverhältnissen mit ihnen zu verkehren, weil sie sonst, wie in Hinsicht auf die Heiden der Apostel den Corinthiern sagt, aus der Welt gehen müßten: sie können ihrer Bildung, sofern sie nicht überhaupt gegen höhere geistige Entwickelung sich gleichgültig verhalten, nicht ganz fremd bleiben, müssen sich mit ihnen auseinanderzusetzen wissen, und werden es nicht ohne großen Schaden vernachlässigen, überall dem ganzen Bildungszustande der Zeit, dessen eigenthümliche Ueberzeugungen nicht alle vom Bösen sind, sorgfältigst Rechnung zu tragen.

Die Gläubigen werden sich keineswegs zu scheuen brauchen, den Ungläubigen gegenüber an Ueberzeugungen festzuhalten,

welche das bloß natürliche Bewußtsein nicht aus sich selbst erzeugt hätte, denn die philosophische Ueberzeugung ist so wenig unabhängig von geschichtlichen Bedingungen, daß ohne die christliche Bildung die gegenwärtig sich von dieser lossagende nicht in dieser Weise zu Stande gekommen wäre, und die Philosophen werden nicht beweisen können, daß nicht ein höheres Erkenntniß- und Lebensprincip zu dem hinzutreten könne, was man das Allgemein-Natürliche nennen mag. Der Unterordnung unter eine Autorität brauchen sie sich nicht zu schämen, wofern es nur eine ehrwürdige Autorität ist, denn Alle müssen an der Hand der Autorität zur Selbstständigkeit geleitet werden, und die der frühern Ueberzeugung entgegengesetzte Meinung wird von den Meisten auch nur auf Autorität hin angenommen, wie Herr Zeller es wünscht, in der Weise des Vorurtheils. Wohl aber werden die Gläubigen die auf das natürliche Bewußtsein sich gründende Bildung stets soweit beachten müssen, daß sie sich zu derselben in keinen zu schroffen Gegensatz verwickeln lassen, und nur Lehren aufstellen, deren Unmöglichkeit sie wenigstens nicht nachweisen kann, die sie vielmehr als erwünschte Ergänzung der eignen Unzulänglichkeit anzuerkennen Ursache hat. Dabei bleibt es jedoch eine natürliche Berechtigung sowohl des einzelnen gläubigen Bewußtseins, als ganzer Glaubensgemeinschaften, das mit ihren Ueberzeugungen Unverträgliche aus dem engern Kreise ihres Glaubenslebens fern zu halten.

Wenn aber dem christlichgläubigen Bewußtsein eine solche Rücksicht auf die nichtchristliche Zeitbildung zugemuthet werden muß, so denn gewiß dem ungläubigen oder philosophischen eine nicht weniger sorgfältige auf die Ueberzeugungen der Gläubigen. Die aus der innern Tiefe des subjectiven Geisteslebens sich herausarbeitende Entwickelung soll nicht erdrückt werden. Wo dieß geschieht, findet ebensowenig ein gesundes Gedeihen Statt, als wenn in einer Pflanze die äußerliche Abgrenzung der Gestalt, welche das Erzeugniß eines frühern Bildungsprocesses ist, sich so verfestigt und so verhärtet, ihr gegenüber der Bildungstrieb sich so abschwächt, daß dieser sie

nicht mehr ſeiner fortwährenden Entwickelung gemäß umzugeſtalten vermag. Auch inwiefern der Zuſtand ſich weſentlich gleich bleibt, wird er bei geſundem Lebensverlauf ſtets von innen heraus erneuert. Allein auch die Erregung der treibenden Kräfte kann krankhaft werden, wie denn ja auch Auswüchſe und Mißgeſtaltungen von innen heraus getrieben werden. Die Vertreter der freien Entwickelung ſind zu erinnern, daß ja auch nach dem pantheiſtiſchen Syſtem nicht jedem ſubjectiven Meinen und Streben gebührt, ſich geltend machen zu können, indem nicht ſelten daraus eben der Irrthum und das Böſe ſich erzeugt. Das ſeit Jahrtauſenden objectiv Geltende iſt allerdings deßwegen nicht in allen Theilen das für alle Zeit Richtige und Gute; doch wird die allgemeine Geltung ſich jederzeit als eine Bewährung empfehlen, ſo lange überhaupt der Menſch in der Zuſtimmung Anderer eine Bewährung ſeiner Ueberzeugung zu finden geneigt iſt. Die Zuſammenſtellung der verſchiedenſten Geſchlechter und Zeiten wird immer ein Gewicht behalten, welches vor einem beſonnenen Geiſte das Anſehen einzelner Scholaſtiker wohl aufwiegt. Unſere Philoſophen wären auch zu erinnern, wie Hegel ſagt: „Es iſt eine ungeheuere Autorität, zu wiſſen, das haben alle Menſchen ſich vorgeſtellt, geglaubt, gewußt. Wie wollte ſich ein Menſch dagegen aufſtellen und ſprechen: Ich allein widerſpreche allem dem, was alle Menſchen ſich vorſtellen, was viele derſelben durch den Gedanken als das Wahre eingeſehen, was alle als das Wahre fühlen und glauben.“ Sie ſollten bedenken, wenn Vernunft in ihnen iſt, ſo ſei auch Vernunft in den unzähligen Andern geweſen, die andere Ueberzeugungen hatten.

Wahrlich, die Lehren unſerer kritiſchen und pantheiſtiſchen Philoſophen hätten ſich noch ganz anders zu bewähren. Sie ſuchen ſich ein Anſehen zu geben, als ſeien ſie im Beſitze des vollendeten Wiſſens, und doch iſt ihre Anſicht in beinahe ebenſo überzeugender Weiſe, wie ſie ſie darzuſtellen vermögen, ſchon viele Jahrhunderte vor unſerer Zeitrechnung ausgedacht und dargeſtellt worden; doch haben in den finſtern Zeiten des

Mittelalters rohe Schwarmgeister sie in ziemlich ähnlicher Weise gelehrt. Bei der Mehrzahl von ihnen ist das wirkliche Wissen nicht schwer zu ermessen. Strauß und noch sonst Einige legen allerdings ein reiches Wissen an den Tag und sind ausgezeichnet in leichter Darstellung. Etwas Eigenthümliches von großer Bedeutung hat jedoch in der ganzen Schule noch kein Einziger aufgestellt. Was kann ein fleißiger Leser ihrer populären Zeitschriften am Ende eines Jahres daraus gelernt zu haben behaupten? Ist es nicht allbekannt, daß es kaum je einseitigere Leute gegeben hat, daß sie, wiederum Strauß mit einigen Andern ausgenommen, auf die nicht zur Schule gehörende Litteratur kaum Rücksicht nehmen; daß sie sich in ihren eignen Gedankenkreis hineinborniren, in ihren Lehrsätzen sich festrennen? Von Einigen könnte man wohl sagen, sie verhalten sich zu allen Büchern, die nicht aus ihrer Schule hervorgegangen sind, wie Khalif Omar, der die Alexandrinische Bibliothek zu verbrennen befahl, da die Bücher entweder mit dem Koran übereinstimmen, also überflüssig, oder nicht übereinstimmen, also schlecht seien. Andere, die doch wenigstens das richtige Gefühl haben, daß sie nur zum Aufnehmen fremder Gedanken prädestinirt sind, möchte man beinahe mit jenen Gänsen vergleichen, nicht den heiligen Capitolinischen, sondern den Straßburgischen, welche mit verbundenen Augen aufgehängt und gefüttert werden mit dem bestimmten Einen Futter zu möglichst schneller Fettigkeit der Leber. Solche Leute wollen im Besitze sein des absoluten Wissens, das sie doch gewonnen haben fast wie jene nicht sehr philosophischen Geschöpfe ihre quasi absolute Leber. Diese Leute stellen sich der bisherigen Bildung gegenüber, nicht nur den Gläubigen, sondern, mit nur wenigen achtungswerthen Ausnahmen, auch allen Wissenden aller Zeiten und Völker. Sie wagen, was Hegel in jener so eben angeführten Stelle als beinahe undenkbar bezeichnete, zu behaupten, nicht nur was die beßten und weiseßten Menschen aller Zeiten und Völker geglaubt, nein, ganz ebenso was Plato und Aristoteles, was Carteßus und Leibnitz, Kant und Fichte gewußt und gelehrt,

das alles sei nichts — die alle haben nichts Rechtes gewußt — Strauß erst habe den Schlüssel aller Probleme an die Hand gegeben, sie und die Ihrigen wissen Alles besser.

Wahrlich, ihre Behauptungen hätten sich noch ganz anders zu bewähren, sowohl in Ansehung der höchsten, als der untergeordnetern Fragen. Gewiß haben sie z. B. nicht die Unmöglichkeit einer Offenbarung nachgewiesen in dem Sinne, wie zum wenigsten das gebildetere, wenn auch nicht das rohere, Bewußtsein der Offenbarungsgläubigen das Wort versteht. So lange man nicht unwidersprechlich zeigen kann, wie das individuelle Wesen, der einzelne endliche Geist, geworden, und inwiefern er sich im Verlaufe seiner Entwickelung gegen alles Andere abschließe, was noch weder von Naturforschern noch Philosophen gezeigt worden ist, würde man nicht zu voreilig sein sollen mit der Behauptung, daß in das einmal zu eignem Bestehen gekommene geistige Wesen durchaus nichts von außen herein kommen könne. Und hierauf kömmt ja in allgemeinster Fassung die Frage über die Möglichkeit der Offenbarung zurück. Die Offenbarungsgläubigen nehmen an, zum natürlichen Erkenntnißvermögen des Einzelnen komme in bestimmten geschichtlichen Verhältnissen ein neues Erkenntniß- und Lebensprincip hinzu. Namentlich die sollten sich aber bedenken, das Hinzutreten eines höhern Wahrheits- und Lebensprincips zu leugnen, welche meinen, die fortschreitenden Entwickelungen des Einzelwesens dürfen nicht als bloße Entfaltungen des von Anfang in demselben Angelegten aufgefaßt werden, weil sonst kein eigentliches Werden, keine Erzeugung von Neuem, keine freie Willensbestimmung denkbar sein würde. Wäre das hiermit Ausgesprochene richtig, wie denn gerade unter unsern Gegnern einige diese Meinung geltend machen, so hat man kein Recht, zu bestreiten, daß nicht auf bestimmten Stellen des universellen Zusammenhangs, in bestimmten geschichtlichen Ereignissen, eine höhere Wahrheits- und Lebensquelle der Menschheit zu fließen angefangen, daß auf einem bestimmten Punkte ein solcher Quell sich in den Strom des allgemeinen Weltverlaufs ergossen habe, und daß von da an der einzelne Geist, welcher

in den Bereich der aus dieſem Born ſich ergießenden Strömung gekommen, einer höhern Begabung theilhaftig werde. Zum Wunder würde freilich die Offenbarung jederzeit zu rechnen ſein; allein wir haben gezeigt, wie das Wunder nicht ſchlechthin zu verwerfen iſt, und ſelbſt von Männern, wie Zeller nicht in jeder Hinſicht verworfen wird. Und noch weniger, als was ſie vom allgemein philoſophiſchen Standpunkt aus geltend zu machen ſuchen, ſind alle Ergebniſſe ihrer ſogenannten hiſtoriſchen Kritik ausgemachte, nothwendige Wahrheit — dieſer Kritik, die Hegel ſelbſt als das turbulenteſte, princip- und haltloſeſte Thun gezeichnet hat — ein Spielen und Tummeln eines wie die Kühe Pharaos ſich ſelbſt verſchlingenden Meinens.

Ein ganz anderes Verhalten, als das von den Meiſten beobachtete, wäre unſern Pantheiſten aber auch zuzumuthen, ſelbſt wenn ſie im Beſitze des wahren Wiſſens ſich befänden. Auch das an ſich Richtige iſt nicht in jedem gemeinſamen Zuſtande ſofort berechtigt, inwiefern, wie an einer bereits angeführten Stelle ſelbſt Zeller ſagt, die unvollkommenere Weiſe oft für beſtimmte Individuen und Völker, infolge ihrer eigenthümlichen Organiſation und Bildungsweiſe, die Art iſt, in welcher einzig ein nicht werthloſes Daſein möglich iſt. Wer alſo ein richtiges Bewußtſein hat von den natürlichen Bedingungen eines gedeihlichen Bildungszuſtandes, der wird, wenn es ihm um das Gedeihen der Gemeinſchaft zu thun iſt, nur mit der rückſichtvollſten Bedächtigkeit auf die Umbildung des beſtehenden Zuſtandes hinwirken. Die neuhegelſchen Kritiker und Pantheiſten aber ſind in dieſer Hinſicht auf's Entſchiedenſte zu tadeln. Sie wiſſen wohl, daß ihre Lehre nicht in ihrer beſſern Geſtalt in das gemeinſame Leben eingehen kann, daß ſie die ungebildete Menge nothwendig zum Atheismus und Materialismus führt; ſie verſichern, es thue ihnen leid, wenn ſie unter die Menge dringe, im Verhältniß zu welcher ſie ſich an die theiſtiſche Vorſtellungsweiſe halten: und doch iſt es ihr eifrigſtes Bemühen, ſich durch möglichſt ausgedehnte Geltendmachung ihrer Anſicht ein Anſehen zu geben;

doch ſuchen ſie dieſelbe unter der unwiſſenſchaftlichen Menge zu verbreiten; ſtellen als Grundſatz auf, die Eingeweihten müſſen ihr Möglichſtes thun, daß die Anſicht allmälig durchſickere, und um ſie ſchneller durchſickern zu machen, drängen ſie ſich in die Lehrſtellen der Schule und Kirche hinein.

Der Gegenſatz zwiſchen geſchichtlich autoritätsmäßiger und freiwiſſenſchaftlicher Bildung, wie er gegenwärtig beſteht, iſt nicht ſo beſchaffen, wie er in einem geſunden Zuſtande Statt haben würde. Wir überſehen jedoch nicht, daß mit der ächten Wiſſenſchaft auch die unächte freigelaſſen werden muß. Die Forſchung ſollte ungehemmt ſein, nur nicht die Verführung. Dieß einzurichten iſt freilich eine ſchwierige Aufgabe. Die Alten — wir meinen nicht die Chriſten, ſondern die Griechen, auch nicht die Prieſter der Heiden, ſondern die Staatsmänner jener Freiſtaaten, die eine größere Berühmtheit ſich errungen haben, als bisdahin die modernen — ſie haben neue Lehrweiſen und Geiſtesregungen ſtreng überwacht. Es gehört ohne Zweifel auch nicht zum Rühmlichſten der alten Welt, daß Sokrates, als Verderber der Jugend und der väterlichen Religion, zum Tode gebracht wurde. Im Ganzen jedoch verſtunden ſie die Freiheit wohl ſo übel nicht, und ſie überwachten ſogar die Weiſe des muſikaliſchen Unterrichts. Dennoch wurde mit Sokrates nicht der Geiſt eines Plato und Ariſtoteles unterdrückt. Man hätte von ihnen zu lernen auch in Hinſicht auf die Vermittelung von Freiheit und Zucht. Und gewiß, es gibt Verderber der Jugend, ſowie derjenigen Religion, welche die zur Zeit beßte Weiſe der Sittlichkeit und Frömmigkeit iſt.

Bekanntlich wollte Fichte dem gelehrten Publicum die Vermittelung zwiſchen herkömmlicher und neuentſtehender Bildung übertragen. Vor dem gelehrten Publicum ſollte, nach ſeinem Vorſchlag, die neuauftretende Meinung und Lehre ſich bewähren, ehe ſie der ungebildeten Menge mitgetheilt werden dürfe. Wohl gebührte es ſich auch, daß die Verbreitung neuer, von den bisher anerkannten abweichender Grundſätze und Lehren außerhalb der Sphäre des gelehrten Publicums nur ſolchen

erlaubt würde, die ein reiferes Alter erreicht hätten. Bereits an einem andern Orte *) haben wir uns erlaubt, dieſe Anſicht, die allerdings auf ſehr geringe Gunſt zu rechnen hat, und in unſerer Zeit unausführbar iſt, auszuſprechen, und haben, indem wir zugleich erinnerten, daß die ausgezeichnetern Erzeugniſſe der Wiſſenſchaft nicht, wie bisweilen die der Kunſt, in die jüngern Jahre fallen, auf Plato uns berufen, der ſogar für das Studium, geſchweige für den Lehrerberuf, der Philoſophie ein vorgeſchrittenes Alter verlangte.

Nochmals wiederholen wir es, die Forſchung und das Wiſſen wünſchen wir frei, nicht aber die Verführung, die Veranlaſſung der ſchlimmſten Mißverſtändniſſe, die Verbreitung unreifer und leicht ſchädlicher Einfälle. Und es iſt in dieſer Hinſicht kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Kirche und Staat. Man will bisweilen den Staat als den Ort des freien, die Kirche als den des unfreien Bewußtſeins darſtellen, weßhalb auch die Staatsgewalt die freie Wiſſenſchaft gegen die kirchliche Autorität in Schutz zu nehmen habe. Die Geiſtesfreiheit iſt aber in der Sphäre des Staats keineswegs immer viel größer, und zwar bei den verſchiedenſten Staatsformen. Wo eine krankhafte Zwieträchtigkeit des Lebens eingetreten iſt, ſo daß der Staat nicht mehr die Intereſſen der religiöſen, dieſe nicht die der politiſchen Gemeinſchaft zu fördern ſucht, gewährt der Staat in Beziehung auf das Religiöſe eine größere Freiheit. Hingegen wenn die Grundlagen ſeines Rechts, ſeiner eigenthümlichen Staatsordnung, des Privatlebens, des Eigenthums, des Erbrechts ꝛc. angegriffen werden, ſo pflegt er gar nicht liberaler zu ſein, als die Kirche, welche ihrerſeits zuweilen gegen politiſche Doctrinen gleichgültiger iſt. Es iſt auch weder der politiſchen noch der religiöſen Gemeinſchaft zuzumuthen, daß ſie Geiſtesrichtungen willig Raum gebe, die ihre Exiſtenz untergraben müßten. Dieß kann die Gemeinſchaft nicht, ſo lange ſie nicht die Zuverſicht zu ſich ſelbſt, zu ihrer Berechtigung und fernern Möglichkeit verloren hat.

*) Die Bedeutung des Communismus, Seite 86 folg.

Da aber aus der Tiefe des ſubjectiven Geiſteslebens ihr ſtets neue Kräfte aufquellen, und dadurch ihr ganzer Zuſtand fortgebildet wird, ſo ſollten beide, der Staat, wie die Kirche, eine Vermittelung der hergebrachten und der ſich neu erzeugenden Lebenszuſtände zu organiſiren ſuchen. Und wenn nicht in äußerſt ſchlimmer Krankheit des ganzen Zuſtandes eine eigentliche Feindſchaft zwiſchen beiden eingetreten iſt, ſo begünſtigt nie der Staat eine der Kirche verderbliche Richtung, noch umgekehrt. Der Staat iſt im geſunden Zuſtande nicht unkirchlich und die Kirche nicht unpatriotiſch.

Philoſoph und Chriſt, Gläubige und Nichtgläubige müſſen, wie nun einmal der Entwickelungszuſtand iſt, neben einander leben, und ſollen ſich gegenſeitig ſchonende Rückſicht beweiſen. Ein geſunder Zuſtand iſt freilich die Zwieträchtigkeit des Bewußtſeins nicht, vielmehr eine eigentliche Krankheit, ſowohl im einzelnen Menſchen, als in einer Gemeinſchaft. Denn wo beiderlei Ueberzeugungsweiſen, die autoritätsmäßige und die freie oder philoſophiſche, einander widerſprechen, können nicht beide richtig ſein. Das wahrhaft Geſunde würde, allgemein ausgedrückt, darin beſtehen, daß der Gläubige philoſophiſch, der Philoſoph gläubig wäre, oder auf dem Gebiet des Staats, daß der gewiſſenhafte Beobachter der beſtehenden Geſetze ohne Widerſpruch mit ſich ſelbſt freiſinnig, der Freiſinnigſte dem Geſetz und der Gewalt getreu ſein könnte. Dieß iſt in einigen Bildungszuſtänden möglich, nicht aber in allen. Ein völliges Ineinanderaufgehen beider Bildungsweiſen könnte nur eintreten, wo das ſubjective Bewußtſein wahrhaft vernünftig wäre, und andrerſeits Staatsform und Kirchenglaube an der beſtimmten Stelle der wirklichen Vernunftforderung entſprächen.

Auf der religiöſen Seite wird im beßten Falle eine gegenſeitige Verträglichkeit und Unterſtützung der Denkweiſen Statt finden, ſei es, daß von den verſchiedenen Standpunkten aus beide auf die nämlichen Ergebniſſe kommen, oder, was eher geſchehen dürfte, daß die eine das der andern Eigenthümliche als eine heilſame Ergänzung der eignen Mängel

anzuerkennen ſich gedrungen fühlte. Ein vollkommenes, wahrhaftes, nicht nur gemeintes Ineinanderaufgehen des poſitiven, auf beſtimmten Thatſachen ruhenden Glaubens und des allgemein vernünftigen, das heißt aus der allgemeinen Vernunftanlage erzeugten Wiſſens wird erſt in der Vollendung des Wiſſens möglich ſein, wo ſelbſt die geſchichtlichen Thatſachen a priori conſtruirt werden würden. Bisdahin ſollten die ſich erzeigenden Differenzen auf jeder Seite als Aufforderung anerkannt werden zu neuer und ſorgfältigerer Prüfung der eigenen Weiſe. Und beſonders wer auf das Volk einwirken, den Nutzen des Volks fördern will, ſollte eine ſolche Bildung anſtreben, daß er nicht, wie unſere Philoſophen, eine Geheimlehre und eine öffentliche haben müßte.

In Einer Angelegenheit jedoch könnten und ſollten Gläubige und Nichtgläubige zuſammenwirken — in der Ausbildung des Rein-Menſchlichen in allen Sphären der Geſellſchaft — dieß ſei Allen ihr vernünftiger Gottesdienſt, der, je ernſtlicher er von Allen geübt wird, um ſo eher ſie Alle vereinigen wird um den Thron des Gottes, der nicht nur im Menſchen iſt.

VII.

Von zukünftigem Kirchenthum.

Die Religion, wie alles weſentlich Sittliche, iſt nicht nur eine Sache des individuellen, ſondern auch des gemeinſamen Lebens. Was wir über die Berechtigung des religiöſen Bewußtſeins, das ihm Fremdartige abzuweiſen, geſagt haben, würden auch unſere Pantheiſten in Anſehung des Einzelbewußtſeins ſo ziemlich anerkennen, und ſonſt gehörte es zu der aufgeklärten Denkweiſe, für das religiöſe Gemeinbewußtſein

ebenfalls eine solche Selbstständigkeit zu fordern. Der Grundsatz einer solchen Selbstständigkeit des Religiösen innerhalb seiner Sphäre geht auch immer mehr in die neuern Staatsverfassungen und Gesetzgebungen über. Unsere neuhegelschen Philosophen jedoch haben nicht alle einen solchen Zustand als Ziel vor Augen.

Hegel selbst, in Uebereinstimmung mit seiner Ansicht von der Religion, daß sie denselbigen Inhalt habe, wie die Philosophie, nur in der einer untergeordneten Bildungsstufe eignenden Weise der Vorstellung und des Gefühls, wollte dem Staat eine höhere Bedeutung beilegen, als der religiösen Gemeinschaft oder der Kirche. Der Staat habe, als die Existenz der Vernünftigkeit, „als gegenwärtiger göttlicher Wille," gegen die subjective Ueberzeugung der Gläubigen sich als der Wissende zu behaupten und gegen jedes bloß subjective Meinen die objective Wahrheit und die Grundsätze des sittlichen Lebens in Schutz zu nehmen. Doch erkennt er die Religion „als das den Staat für das Tiefste der Gesinnung integrirende Moment" an, so daß „nach der Natur der Sache der Staat eine Pflicht erfülle, der Gemeine für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu thun und Schutz zu gewähren, ja von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu irgend einer Kirchgemeinde halten."*) So kommt Hegel im Wesentlichen auf dasselbe, wie die gewöhnliche Aufklärung. Die Religion soll anerkannt und geschützt werden als die Weise, wie in Gefühl und unwissenschaftlicher Vorstellung das Verhältniß zum Absoluten gefaßt werde. Da aber diese tiefste Innerlichkeit der Gesinnung sich dem Staat entzieht, wohl auch, weil es nicht sehr darauf ankomme, wie Gefühl und Vorstellung sich gestalte, so soll der Staat, sofern die allgemeinen Gesetze der Sittlichkeit nicht verletzt werden, sich in das Religiöse nicht einmischen.

Der Rechtsstaat, nach der sonst in der Sphäre der neuern Aufklärung geltenden Fassung dieses Begriffs, würde der

*) Philosophie des Rechts, §. 270, Anm.

Religion und Kirche eine solche Stellung anweisen sollen, da er sich nur mit der Regulirung und Sicherung der äußern Existenz zu befassen hätte. Wenn aber nach Hegel der Staat gefaßt wird als die organische Gesammtheit des vernünftigen, sittlichen Daseins, wofür Einige den Namen Humanitätsstaat gebrauchen, so wird er sich schwerlich ganz so verhalten wollen gegen das religiöse Lebensgebiet.

Es zeigt sich auch bei diesen Philosophen ein gewisses Schwanken in Hinsicht auf Religion und Kirche. Einerseits sind sie geneigt, die möglichste Freilassung des Religiösen zu verlangen, andrerseits auch nicht. Für Strauß ist es zu viel, daß Hegel sagte, die Religion sei das den Staat für das Tiefste der Gesinnung integrirende Moment, und daß nach ihm der Staat von jedem seiner Bürger fordern soll, daß er sich zu irgend einer Religionsgemeinschaft halte. Er meint, „der Staat sollte es ruhig ansehen, wenn seine Bürger sich mit demjenigen begnügen, was sie als Bürger sind und haben. Das Bestehen einer Kirche im Unterschied vom Staat sei ein Mangel, und mit jedem Schritte, den der Staat zur Verwirklichung seines Begriffs vorwärts thue, mache er die Kirche entbehrlicher." *) Auf's Bestimmteste lehrt Strauß, daß für die höher Gebildeten die Theilnahme an einer religiösen Gemeinschaft nicht zu fordern sei, und die Kirche verschwinden solle im Verhältniß, wie das Staatsleben sich vollkommener ausbilde. Und zu dieser Straußischen Ansicht gibt Zeller seine volle und herzliche Zustimmung. Zwar sagt er in mehr oder weniger von Strauß abweichendem Sinne, in der Religion müsse ein wesentliches Lebenselement anerkannt werden, aber nur um so dringender trete die Nothwendigkeit hervor, daß diese im freien Geiste der Zeit umgestaltet werde." **) Die Möglichkeit sogar einer Kirche steht für ihn in Frage. So lange aber noch eine Kirche besteht, möchte er sie möglichst vom Staat abgesondert wissen.

---

*) Strauß, Glaubensl., II, Seite 616 folg.

**) Zeller, theol. Jahrb. 1843. Dasselbe in Schweglers Jahrb. 1844.

Das freie Bestehen religiöser Lebensgemeinschaften im Staat ist allerdings bei dieser Ansicht ein nur noch einstweilen zu duldendes Uebel. Ob es aber nicht mannhafter wäre, wie die Communisten in der Schweiz wollten, und wie auch Vischer entschieden genug lehrt, mit allem Religiösen und allen diesem dienenden Anstalten so schnell wie möglich aufzuräumen?

Nicht ohne Grund ist gegen diese Strauß-Zellerschen Lehren bemerkt worden: „Es ist der Schule nicht Ernst mit der sittlichen Totalität des Staats, sonst würde sie nicht auch eine selbstständige, vom Staate völlig unabhängige Wissenschaft, Litteratur und Kunst postuliren. Nur der Kirche gegenüber wird die sittliche Totalität des modernen Staats behauptet." *) Ein sehr anderes Verhalten beobachten sie allerdings gegen alles, was bisher unter allen Völkern als Religion gegolten hat, als gegen Wissenschaft und Kunst. Vischer namentlich sagt ausdrücklich: „Wo die Bildung ist, da kann es überhaupt keine Kirche mehr geben." **) Ganz richtig würde jedoch nicht von allen, die zur Schule zu zählen sind, gesagt werden, daß sie Wissenschaft und Kunst durchaus vom Staat unabhängig machen, gegen die Kirche aber die sittliche Totalität des Staats bis zu ihrer vollständigen Aufhebung in den Letztern geltend machen wollen. Hegel selbst anerkennt auch Verirrungen auf dem wissenschaftlichen Gebiete, gegen welche der Staat die objective Wahrheit und die Grundsätze des sittlichen Lebens in Schutz zu nehmen habe, und einige der neuern Tübinger möchten etwas, das sie Religion und Kirche nennen, in ungefähr ähnlicher Stellung beibehalten, wie Schule, Wissenschaft und Kunst.

Biedermann stellt auch in dieser Hinsicht auf die nicht am wenigsten beachtenswerthe Weise die Ansicht der Tübingerschule dar. Ausdrücklich verwirft er die Fassung der Kirche

---

*) Baggesen, Bedenken gegen die Berufung des Herrn Dr. Zeller, Seite 67.

**) Vischer, Gervinus und die deutschen Katholiken in Schweglers Jahrb. 1845.

„als eines Institutes, das Ursprung, Regierung, Kräfte und Ziel jenseits der Welt, oder, wie hier gleichbedeutend gesagt wird, in einer übermenschlichen Region hat, aber in der Welt, der menschlichen Region, wirkt. Die freie Theologie soll an die Stätte solcher Ansichten das Grundgesetz des Menschen festpflanzen: „Der Menschengeist ist frei; die Möglichkeit zu allem, wozu er bestimmt ist, trägt er in sich; von außen braucht ihm niemand zu Hülfe zu kommen und könnte es auch nicht.“ *) Deßwegen aber will er nicht alles Kirchliche gänzlich abschaffen. Er will etwas beibehalten, das er Kirche nennt, und als objectiven Organismus der christlichen Religion definirt. Die kirchlichen Functionen sind ihm, wie sich auf seinem Standpunkte von selbst versteht, durch und durch menschlich; in der beßt organisirten Kirche ertöne nicht Gottes Wort, nicht des präsenten Christus Wort, sondern nur Menschenwort, und zwar nicht nur des Predigers Rede, sondern auch der Bibeltext. Christlich heißt ihm die Kirche, weil die Seele der Gemeine, welche die Kirche, als deren äußerlichen Organismus, aus sich herausgebäre, der Geist Christi sei. Was ihm aber in Christo eine Bedeutung hat, ist nichts Anderes, als „das allgemeine innere Wesen des Menschen, der religiöse Menschengeist.“ Das religiöse Leben ist auch Herrn Biedermann nur ein Moment des gesammten Geisteslebens, und tritt sichtbar hervor im sittlichen Leben, außerdem es ein eigenthümliches kirchliches Leben nicht geben soll.

Die Kirche fällt also auch nach dieser Fassung ganz in den Totalorganismus des Staats hinein, aber als ein wesentliches Moment desselben. Und es soll die Pflicht des Staats sein, dem religiösen Gesammtorganismus für alle seine Bürger die materielle Existenz zu sichern. Uebrigens habe er denn alles Kirchliche dem Bürger frei anheimzustellen, den religiösen Acten keine rechtliche Bedeutung beizulegen.

Der Organismus des religiösen Lebens würde aber ein sehr lockerer sein. Die Kirche soll keine geschlossene Gesellschaft

*) Biedermann, die freie Theologie, Seite 204 folg.

ſein; ein Symbol, ein beſtimmtes Glaubensbekenntniß ſoll es überall nicht geben. Wenn ein Symbol der chriſtlichen Kirche ſollte aufgeſtellt werden, ſo würde die Gottheit Chriſti und die Gerechtigkeit aus dem Glauben, als die Beſtimmung des religiöſen Geiſtes der Kirche, dafür anzuerkennen ſein. Es iſt jedoch zu bemerken, daß von einer Gottheit Chriſti nur geſprochen wird, inwiefern in ihm das allgemeine Weſen des Menſchen ſich vorzugsweiſe realiſirt habe, welches ihnen eben das Göttliche iſt, und die Gerechtigkeit aus dem Glauben iſt zu verſtehen entweder im Sinne der Straußiſchen, oder der erſt ſeither beſtimmter ausgeſprochenen Biedermannſchen Anſicht von Sünde und Erlöſung, welche oben von uns beleuchtet worden ſind.

Allein nicht einmal dieſer Satz ſoll mit ſymboliſcher Geltung aufgeſtellt werden, weil Menſchen, die ihn geltend machen wollten, dabei immer auch theoretiſche Auffaſſungen geltend machen würden. Alſo will Herr Biedermann in der Kirche kein Symbol, keine feſte Lehrbeſtimmung, auch kein normgebendes Anſehen der Schrift, welche bekanntlich von dieſer kritiſchen Schule dargeſtellt wird als Product unbekannter Verfaſſer, aus welchem ſich nur erkennen laſſe, wie in den erſten Jahrhunderten der Chriſtenheit die religiöſen Vorſtellungen ſich allmälig geſtaltet haben. Auf die bloße eidliche Zuſage hin, nach Wiſſen und Gewiſſen im Geiſte Chriſti zu leben und zu lehren, ſoll jedem, der das beſtimmte Maaß theologiſcher Vorbildung hat, die Möglichkeit kirchlicher Thätigkeit eröffnet werden. Die ganze Organiſation der Kirche würde alſo darin beſtehen, daß ſogenannte geiſtliche Lehrſtellen beibehalten, und, ſei es durch die Gemeinden, ſei es, wie bei jeder andern Staatsbeamtung, durch die Staatsgewalt Geiſtliche dieſer Art berufen werden ſollten. Und da unſere Philoſophen zur Zeit noch eine tiefgehende Betheiligung der Gemeine nicht zu wünſchen Urſache haben, auch ihr Syſtem nicht den Abſtimmungen von Schreibern, Krämern und Handwerkern unterwerfen möchten; ſo iſt die Meinung, was etwa noch

von gemeinſamen Einrichtungen nothwendig ſein würde, ſollte den Geiſtlichen überlaſſen bleiben.

Dieß iſt die Stellung, welche die jüngern Tübinger der Kirche anzuweiſen, die Einrichtung, die ſie ihr zu geben gedächten. Sie möchten, wie wir ſchon in frühern Unterſuchungen geſehen haben, dem Religiöſen in einem gewiſſen Sinn eine höhere Bedeutung beilegen, als Strauß, und demnach auch der Kirche. Dieß gelingt ihnen aber nicht, ſo lange ſie ſich von dem Syſtem nicht losſagen wollen. Die Kirche müßte auch ſo allmälig in das allgemeine Staatsleben aufgehen. Dem Syſtem iſt es ganz entſprechend, daß ſie den amerikaniſchen Zuſtand der freien, wohl könnte man nicht am unrichtigſten ſagen, der Privatkirche, als nur mit einer unvollkommenen Ausbildung des Staatslebens zuſammenſtimmend, verwerfen. Bei unvereinbaren Verſchiedenheiten der religiöſen Ueberzeugungen kann ſich auf dem Standpunkte des Noth- oder Rechtsſtaats dieſer Zuſtand, wo der Staat ſich um das Religiöſe nicht bekümmert, ſondern es als Privatliebhaberei den Einzelnen überläßt, empfehlen, ja er kann wohl in Uebergangsperioden zur Nothwendigkeit werden, wer aber die organiſche Gemeinſchaft höher achtet, als die chaotiſche Auflöſung des Lebens, kann dieſen Zuſtand nicht als einen vollkommenen anerkennen. Entweder es muß das gänzliche Verſchwinden der Kirche gefordert werden, wie, nach den Feuerbach und den Communiſten, Viſcher dieß am entſchiedenſten ausſpricht, oder es würde, vom Standpunkt des Syſtems aus, irgend eine ſolche Stellung der Kirche in der organiſchen Staatseinheit ausgemittelt werden ſollen. Biedermann meinte auch der Kirche nicht eine unwürdigere, unfreiere Stellung anzuweiſen, als der Schule, der Wiſſenſchaft und der Kunſt. Er nennt die Kirche nach ſeinem Sinn eine „freie Landeskirche," und erklärt ausdrücklich: „in ihren eigentlichen Lebensfunctionen iſt jede Sphäre frei und ſelbſtſtändig in ſich." Freilich zu der jeweiligen Philoſophie bliebe dieſe Kirche jedenfalls in dem ſeiner Zeit von uns nachgewieſenen

Abhängigkeitsverhältniß, und dem Staat gegenüber wäre sie auf keinen Fall selbstständiger, als die Schule.

Dieß wird so ziemlich als die Ansicht der jüngern Tübinger-Schule angesehen werden können, obgleich die Schriftsteller der Schweglerschen Jahrbücher, namentlich Vischer, weiter gehen, mit der Kirche gänzlich aufräumen wollen. Zeller hat die Biedermannsche Ansicht gebilligt, nur geäußert, daß er sich die Sache nicht so leicht und bequem vorstelle, und in ihrer schweizerischen Zeitschrift suchen sie bei jeder Gelegenheit solche Grundsätze zu empfehlen. Es wäre dieß freilich ein Organismus ungefähr wie die dem System vindicirte Jenseitigkeit — Vogel, der nicht Vogel ist — oder, ähnlich wie Plato die Demokratie seiner Zeit nannte eine allerköstlichste regierungslose Verfassung, wäre dieß ein allerköstlichster, einheits- und zusammenhangsloser Organismus. Sogar Schule und Wissenschaft bilden überall, wo sie sorgfältiger organisirt worden sind, einen festern Organismus, als diese Kirche gewinnen würde. Auf den eben genannten Gebieten sucht man Uebereinstimmung, wirkliche Gemeinsamkeit, gegenseitiges Ineinandergreifen zu Stande zu bringen, in dieser Kirche aber dürfte von keinen gemeinsamen Lehrbüchern, Liturgieen, Gesangbüchern die Rede sein, außer allfällig von solchen, die alles bestimmten Inhalts entbehrten, damit das sogenannte religiöse Leben frei bleibe, ungefesselt von Dogmen und Symbolen, ausgeschieden vom theoretischen Gebiet. Diese Art von Kirche soll eine Seite des öffentlichen Lebens bilden, ein organisches Moment im Gesammtleben des Staats; aber wodurch würde sie sich unterscheiden von dem ganz freiwilligen, der Privatsphäre angehörenden Kirchenwesen Nordamerikas, ausgenommen, daß wahrscheinlich die Staatsgewalten den Gemeinden wider ihren Willen pantheistische Geistliche verordnen sollten? Denn in jeder Gemeinde würde es mit Lehre und Cultus ꝛc. doch gehalten werden, wie es den Leuten an jedem Ort beliebte, etwas Allgemeines, Gemeinsames gäbe es nicht. Die Einen würden ihre Kinder taufen lassen, die Andern nicht; hier würde man sehr aufgeklärt die Religion der

unbedingten Dieſſeitigkeit lehren, während dicht daneben ein altgläubiger Pfarrer auf ſeine Weiſe einer Gemeinde vorſtehen würde. Nach dem Grundſatz der Privatkirchen geht es ſo. Aber ſowohl in Nordamerika, als im Orient, wo die Religionen eben ſo bunt unter einander gemiſcht ſind, gehören im Religiöſen die ſo ganz verſchiedenen Leute nicht zuſammen, ſondern die, unter welchen eine weſentliche Uebereinſtimmung des Glaubens beſteht, vereinigen ſich, mit Ausſchluß der Andern, zu einer eignen Religionsgemeinſchaft. Nach dieſer Theorie aber würden Alle zuſammen die Eine freie Landeskirche bilden. Eine doch wirklich höchſt wundervolle Kirche, in der es keine beſtimmte Lehre geben dürfte, denn die Lehre, ſagt Biedermann, gehört zur theoretiſchen Seite und fällt der Philoſophie anheim, keinen Glauben von beſtimmtem Inhalt, denn wo es Glaubensſätze gibt, da iſt, wie Viſcher verſichert, keine Geiſtesfreiheit. Und in einem übereinſtimmenden Cultus würden ſolche Gemeinden auch nicht eine reale Einheit des Bewußtſeins gewinnen, da auf dieſer Höhe der geiſtigen Entwickelung, nach unſern Philoſophen, jedenfalls die lebendige Rede die angemeſſenſte kirchliche Function ſein würde.

Es wird Manchem ſehr merkwürdig vorkommen, daß ohne Zweifel geiſtvolle Leute ſolche Ungereimtheiten aufſtellen können. Wenn jedoch eine Kirche fortbeſtehen ſoll, ſo iſt es nicht wohl anders möglich, als von ihrem Standpunkte aus zu ſolchen Folgeſätzen fortzuſchreiten. Strauß, Feuerbach und Viſcher wollen je eher je lieber der Kirche ganz ein Ende machen. Dieſe aber nicht. Sie ſind ja Theologen, haben als ſolche eine Stellung eingenommen, haben eine andere Kunſt oder Wiſſenſchaft nicht gelernt, und wollen doch auch etwas bedeuten

und genießen. Sie müssen also wünschen, daß eine Kirche fortbestehe, und eine andere ist nach ihrem System wenigstens zunächst nicht möglich. Jetzt darf ein Symbol, eine gemeinsame Lehre nicht anerkannt werden. Wenn aber einmal Staatsgewalten der nämlichen Richtung die Gemeinden genugsam mit pantheistischen Geistlichen und Schullehrern versorgt haben, die Resultate dieser Philosophie recht durchgesickert sein würden, dann würde es wohl eine gemeinsame Lehre geben dürfen, und wahrscheinlich würde dieselbe dann ernstlich genug geltend gemacht werden.

Mit der Trennung des Theoretischen vom eigentlich Religiösen scheinen sie den Gegensatz ihrer Theorie zu der noch bestehenden Religion dem religiösen Bewußtsein als ungefährlich darstellen zu wollen. Sehr Ernst begehren sie jedoch nicht damit zu machen, geben vielmehr selbst zu, daß beides nicht geschieden werden könne. Daß sie kein Symbol zulassen wollen, ist zunächst auch nicht unbegreiflich, denn alle Bekenntnißschriften aller Kirchen verneinen sie, und was sie selbst lehren, darf und kann dem Volke nicht recht gesagt werden. Etwas, das Kirche heißen könnte, ist jedoch, wie jeder Besonnene sogleich einsieht, ohne Gemeinsamkeit des Bewußtseins, und diese ohne im Wesentlichen übereinstimmende Lehre und Cultus schlechterdings nicht zu denken. Fichte, der ältere, den sie doch nicht einen Pietisten nennen, glaubte, eine Kirche sei nicht denkbar, „ohne verbunden zu sein durch etwas, worüber Alle einig seien, ein Symbol. Es müsse etwas vorausgesetzt werden können, das sich ansehen lasse als das Glaubensbekenntniß der Gemeine, als ihr Symbol; es sei absolute Pflicht, etwas, worüber wenigstens die Meisten übereinstimmen, festzusetzen; in der Gemeine solle einer schlechthin nicht von seiner Privatüberzeugung, sondern von dem Symbol ausgehen.“ *) Auch Hegel ist nicht der Meinung dieser seiner Schüler. Er erkennt es nicht nur als eine Thatsache an, daß in der Kirche eine Lehre ist, sondern er sagt unter Anderm:

*) Fichte, Sittenlehre, Seite 302, 310 folg.

„Es erhellet sowohl, daß eine Lehre nothwendig ist, als daß in dem Bestehen der Gemeine die Lehre schon fertig ist. Die Lehre wird wesentlich in der Kirche, und erst in der Kirche, hervorgebracht. Die vorhandene Lehre muß denn auch erhalten werden in der Kirche, das, was Lehre ist, auch gelehrt werden. Die Kirche ist wesentlich die Veranstaltung, daß ein Lehrstand sei, dem aufgetragen ist, diese Lehre vorzutragen." *) Auch Vischer will gerade daraus die Unzulässlichkeit irgend einer Kirche auf der Stufe höherer geistiger Entwickelung darthun, daß die Gemeinschaft, welche man Kirche nennt, jederzeit Glaubenssätze aufstelle. **) Oder wir könnten auf Zeller selbst verweisen, wo er sagt: „Das Christenthum ohne confessionellen Charakter ist ein Unding." ***) Unsere philosophischen Theologen werden eigentlich auch nicht Lehrer der Kirche sein wollen, ohne eine Lehre, die zu lehren eben ihr Geschäft ist. Vischer verwirft alle bestimmten Lehr- oder Glaubenssätze, will den Inhalt der Religion nur in flüssiger Allgemeinheit zulassen; doch sollen dem Volke begeisternde, erhebende Reden gehalten werden, daß der Staat ein Festbewußtsein seiner Bedeutung gewinne. Werden denn diese Reden keinen bestimmten Inhalt haben? Werden die Redner nicht in irgend einer Weise eine Lehre vortragen? Müßte nicht, was sie als die Wahrheit anerkannt zu haben glauben, die Lehre und das Bekenntniß unserer speculativen Theologen ausmachen?

Wie gesagt, sie werden nicht Lehrer sein wollen ohne eine Lehre. Je nach dem vorgefundenen Bildungszustande würden sie, so oder anders, zuvörderst durch absichtliche Hinwegräumung ihres bisherigen Glaubensgehaltes, die Leute zu ihrer pantheistischen Ansicht hinüberzuleiten suchen. Ihre Lehre, wenn sie sie auch vollständig lehrten, wie sie selbst sie fassen,

---

*) Hegel, Philosophie der Religion, II, Seite 268 folg.

**) Vischer, Gervinus und die Deutsch-Katholiken.

***) Zeller, der christliche Staat und die Wissenschaft. Jahrb. d. Gegenw. 1844, Seite 17.

müßte weit überwiegend in Verneinung des religiösen Glaubens bestehen, und, wie wir nachgewiesen haben, müßte sie in dem ungebildeten Bewußtsein unvermeidlich zum Atheismus werden. Doch allerdings werden sie etwas zu lehren wissen, das besser sich ausnimmt, als der crasse Materialismus ihrer grobiänischen Schüler Marr, Döleke, Standau ꝛc. Es ist anzunehmen, da doch ihre Religion etwas Anderes sein soll, als ihre Methaphysik, sie werden nicht am wenigsten die Gemeine zu der Ueberzeugung zu bringen suchen, daß die allgemeinen Weltgesetze sittlicher Art seien, der Mensch sich also demgemäß zu verhalten habe. Lehre und Bekenntniß können sie unmöglich ganz vermeiden. Dennoch hat Vischer vollkommen Recht, wenn er sagt, daß auf ihrem Standpunkte etwas, das Kirche zu heißen verdiente, nicht möglich sei. In dem nämlichen Verhältniß, wie ihre Ansicht „durchsickerte," müßte sich das religiöse Leben in der Gemeine verlieren. Ihre moralisirenden Vorträge würden in die Länge gewiß nicht zahlreichere Zuhörer anziehen, als die dogmatisirenden der gläubigen Prediger. Ungeachtet der sehr verschiedenen Form ist der ganze Bildungszustand nicht sehr verschieden von demjenigen der Tonangeber in Frankreich, als sie die christliche Religion abschafften. Und der Gottesdienst in dieser pantheistischen Kirche würde nicht um Vieles edler, würdiger und fruchtbarer sein, als der Dienst, den sie dort der Vernunft darbrachten, gesetzt auch, sie würden sich keiner Dirnen bedienen, um die Mensch-Gottheit anschaulich zu machen.

Wo noch religiöse Ueberzeugung vorhanden ist, da muß sich Alles ganz anders gestalten. Da wird die Kirche allerdings anerkannt und geglaubt werden als ein Institut, das

Urſprung, Regierung, Kräfte und Ziel jenſeits dieſer irdiſchen, menſchlichen Region habe. Der Zuſtand der Kirche iſt aber gegenwärtig faſt überall ein nicht erfreulicher, die Aufgabe der Freunde kirchlichen Lebens an vielen Orten eine äußerſt ſchwierige. Zwar wird manche Quelle noch länger fließen, von welcher z. B. Zeller meint, ſie ſei der Kirche durch die neuere Wiſſenſchaft abgegraben. Im Ganzen aber hat ſich die Bildung der Zeit von dem kirchlichen Glauben großen Theils abgewendet. Pantheiſtiſch zwar ſind die ausgezeichneteſten Geiſter, welche den weitreichendſten Einfluß auf die Bildung und Geſinnung der deutſchen Nation ausübten und fortwährend ausüben, nicht geweſen. Wenn Schiller und Göthe nicht von der altkirchlichen Geſinnung durchdrungen waren, ſo doch auch nicht von einer pantheiſtiſchen, Gott und Unſterblichkeit leugnenden, ſondern weit eher war ihre Denkweiſe ähnlich derjenigen, welche wir, abſichtlich von dem poſitiv Chriſtlichen uns fern haltend, in dieſer Abhandlung vertreten. Und, um zwei ganz andere Männer von ebenfalls tief in's Leben eingreifender Wirkſamkeit zu nennen; auch Schloſſer und Gervinus ſind dieſem Weſen in tiefſter Seele gram. Aber auf dem Boden des alterthümlichen Glaubens ſtehen auch ſolche nicht.

Es handelt ſich gegenwärtig, wie wir uns bei einer andern Gelegenheit ausgedrückt haben, um nichts Geringeres, als um einen Neubau der Kirche. Einen weſentlich andern Grund zwar, als einen theiſtiſchen, wird für eine Religionsgemeinſchaft, die dieſes Namens würdig ſei, kein Beſonnener zu legen begehren, und für eine chriſtliche Religionsgemeinſchaft keinen andern, als der gelegt iſt, Jeſus Chriſtus, wie er in den Schriften des neuen Teſtaments ſich darſtellt. Der Bau der Kirche jedoch würde ziemlichermaßen anders, als der frühere, aufgeführt werden ſollen.

Wie eine Religion und eine Kirche nicht denkbar iſt, ohne eine in der Gemeinſchaft gelehrte, von allen ernſtlichen Mitgliedern angenommene Lehre, ſo wäre es gegenwärtig unter einem großen Theile wenigſtens der deutſchen Proteſtanten

die erſte Aufgabe, eine beſtimmte Lehre zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Wohin es mit den kirchlichen Angelegenheiten kommen müßte, wenn die pantheiſtiſche Lehre allgemein würde, haben wir nachgewieſen. Es wird jedoch auch nicht gelingen, ein kräftiges, religiöſes Gemeinleben unter allen Claſſen der proteſtantiſchen Völker zu Stande zu bringen ganz in der Weiſe der Reformationszeit. Die Anſchauungs- und Denkweiſe iſt noch nicht allgemein ſo geworden, wie unſere Philoſophen und Kritiker es behaupten; in vielen Beziehungen ſehr anders, als ſie vor 300 Jahren geweſen, iſt ſie indeſſen allerdings geworden. Unſere Pantheiſten bringen in der Hauptſache wenig Neues zum Vorſchein, denn ihre Anſicht iſt ſchon Jahrhunderte vor Chriſto aufgekommen, und hatte ſelbſt im finſtern Mittelalter ihre Anhänger. Es wird überhaupt auf dem abſtracten Gebiete des Denkens und der Religion wenig Neues hervorgebracht, denn, wie bereits zu ſeiner Zeit Ariſtoteles bemerkte, faſt an Alles iſt ſchon gedacht worden in der langen Zeit. Eben deßwegen wird denn auch eine tiefere Einſicht das für alle Zeit Grundweſentliche auch in den frühern religiöſen Ueberzeugungen anerkennen müſſen, wie wir uns denn ſchon die Bemerkung erlaubt haben, daß ein beſonnener, über die leidenſchaftliche Erregung, welche die Reibung der ſich bekämpfenden Gegenſätze hervorruft, hinausgeſchrittener Staatsmann anerkennen würde, wenn man dieſes Grundweſentliche nicht hätte, ſo wäre es wünſchbar, daß man etwas ſolches erfinden könnte, und glücklich ſeien die zu ſchätzen, welche mit der Zuverſicht eines unbeirrten Gefühls in dieſen Ueberzeugungen feſtſtänden. Die Lehrweiſe einer ſo ganz andern Zeit eignet ſich aber denn doch nicht ohne alle Veränderung für unſere Zeit. Die, welche in die Vorſtellungsweiſe der neuern Zeit hineingezogen ſind, haben in den Schriften der frühern Zeit nicht mehr den recht entſprechenden Ausdruck ihrer Weiſe zu denken und zu fühlen. Höhergebildete mögen wohl den weſentlichen Gehalt ihrer Ueberzeugungen darin finden, aber nur nach einer ernſtlichen Arbeit, und die weniger Gebildeten, überhaupt die, welche ſich nicht zur ernſt-

lichen Aufgabe machen, in die frühere Religionsform ſich hineinzuleben, finden ſie in wichtigen Dingen faſt gar nicht darin. Mit der ſo weſentlich veränderten Denkweiſe muß, wie in Staat und Geſellſchaft, ſo in Religion und Bildung ſehr Manches anders werden.

Es iſt wirklich als Aufgabe des Zeitalters anzuſehen, einen vollkommener angemeſſenen Ausdruck des religiöſen Bewußtſeins, inwiefern ein ſolches noch vorhanden iſt, zu finden, eine Lehrweiſe, die geeignet ſei, das religiöſe Weſen in Uebereinſtimmung mit der Zeitbildung bei den Einen zu erhalten, bei den Andern neu zu beleben. Dieſe Aufgabe aber iſt unendlich ſchwer, weit ſchwieriger als das Werk der Reformatoren, nicht zu vergleichen an Schwierigkeit mit allen bisherigen politiſchen, ſondern einzig mit den ſich immer mehr herandrängenden ſocialen Reformen.

Eine Umgeſtaltung ſogar der Bekenntnißſchriften, welche die kirchliche und rechtliche Grundlage des bisherigen religiöſen Gemeinlebens bilden, ſollte nicht als ein Frevelgedanke verabſcheut werden; wer jedoch alles gehörig zu erwägen im Stande iſt, was dieſe Aufgabe in ſich ſchließt und was damit zuſammenhängt, wird nur mit großem Bedenken ſich an ſie wagen. Die nächſte Folge des Unternehmens wäre eine äußerſt bedauerliche Veruneinigung derjenigen, in denen noch ein ernſtes religiöſes Intereſſe lebt, und die bisher noch in Liebe und Anſtand eine Gemeinſchaft des Glaubens und der Humanität zu unterhalten wußten, geſetzt, es ſeien ihnen mancherlei Verſchiedenheiten der Ueberzeugung nicht unbemerkt geblieben. Und die weitere Folge neuer Bekenntnißſchriften, wie ſie in der nächſten Zeit am wahrſcheinlichſten zu Stande kommen würden, wäre ohne Zweifel eine noch elendere Verflachung und Ausleerung des religiöſen Bewußtſeins. Wohl iſt es beſſer, zu dieſem Unternehmen nur nach ganz andern Vorbereitungen im allgemeinen Bildungsgange zu ſchreiten, und unterdeſſen, ſo gut es geht, die lockere Gemeinſchaft zu unterhalten durch Liebe und Ungenauigkeit.

Möchten namentlich Kirchen- und auf das Kirchliche einwirkende Staatsbehörden dieß bedenken. Sofern wir nur nach den Gesetzen natürlich menschlicher Entwickelung urtheilen, erwarten wir von dem allgemeinen Bildungsgange das Meiste für die allmälige Ausgleichung der Gegensätze, für die Neubefestigung des theoretischen Bewußtseins auf den wesentlichen Grundlagen der Religion. Deßhalb sollten allerdings in der Sphäre, wo solche Erörterungen hingehören, die aber nicht die Lehrthätigkeit weder des Universitätsdocenten, noch des Primarlehrers, noch auch des Volksschriftstellers und Publicisten ist, alle Ansichten sich entwickeln dürfen. Je weniger aber die ungläubige und unchristliche Ansicht leidenschaftliche Verfolgung zu leiden hat, destoweniger ist gewiß auch die leidenschaftliche Absichtlichkeit zu entschuldigen, mit welcher so Manche die religiöse Ueberzeugung und deren Vertreter bekämpfen, und die irreligiöse Lehre überall zu verbreiten suchen.

An der Aufgabe der Neubefestigung des religiösen Bewußtseins wird auch wirklich auf den verschiedensten Seiten gearbeitet, und man soll hoffen, daß von verschiedenen Seiten Beiträge geleistet werden zum gemeinsamen Werk: von denen, welche die allgemeinen Vernunftwahrheiten immer tiefer und allseitiger bearbeiten, und damit das Bewußtsein zu dem zurückführen sollten, was die wahre Wissenschaft als das wesenhaft Wahre und Gute anerkennen muß; von denen, welche den tiefen Gehalt des alterthümlichen Glaubens immer vollständiger zu entwickeln streben; von denen namentlich auch, welche sich die Vereinigung der auseinandergegangenen Ueberzeugungen zur eigentlichen Aufgabe machen. Doch schwerlich wird bloß durch Wissenschaft und Lehre die verfallene Kirche neu erbaut werden. Die Religion ist nämlich kein bloßes Wissen, sie ist ein allseitig umfassendes Leben.

Als Leben in seiner vollen Wirksamkeit fassen diejenigen das Religiöse, welche durch eine Umgestaltung der religiösen Gesellschaftsverfassung, wodurch die Bethätigung der Gemeindeglieder angeregt werden sollte, der Kirche zu Hülfe kommen möchten. Ohne Zweifel ist an den meisten Orten die religiöse

Gesellschaftsverfassung im Laufe der Zeiten so geworden, daß sie zur Erschlaffung der regen Lebensthätigkeit beiträgt. Dieß konnte um so leichter geschehen, da der Natur der Sache nach in religiösen Dingen noch mehr, als in den politischen, die Masse sich fast nur leidend und unthätig verhält. Allein alle Gesellschaftsverfassung ist todte, leere Schale, wenn sie nicht naturgemäß als Form und Inhalt eines lebendigen Wesens und Inhalts gleichsam von selbst erwächst. Durch nur von außen herbeigebrachte Kircheneinrichtungen, welche die einzelnen Glieder aufrufen sollen, selbstständiger bei den Kirchenangelegenheiten mitzusprechen, wird man nicht leicht das wahrhaft religiöse Interesse beleben, weit leichter aber der religiösen Gemeinschaft die Richtung auf das Aeußerliche einpflanzen, die materiellen Angelegenheiten der Kirchgemeinde zum Gegenstande ähnlicher Verhandlungen und eines ähnlichen Treibens machen, wie das politische ist. Auch wir gedächten zwar den Gemeinden weit größere Befugnisse einzuräumen, als ihnen bisher meistens zugestanden wurden, doch erwarteten wir davon nur einige Wirkung zur Erhaltung des noch vorhandenen, nicht aber zur Erweckung eines neuen religiösen Lebens.

Unerhört, beispiellos, und einzig schon genügender Beweis, wie durchaus allem wahrhaft religiösen Wesen fremd diese Erscheinungen sind, ist es, wenn in den Gemeinden der Deutsch-Katholiken und der Lichtfreunde die Mehrheit der Vereinsglieder durch ihre Abstimmungen jeweilen die Lehre, die Grundsätze des Glaubens bestimmen will. Kein Priesterthum, keinen eignen geistlichen Stand anerkennen zu wollen, sondern jedem die Befugniß zu lehren zuzugestehen, so wie der Geist ihm eingebe, das ist etwas himmelweit von diesem Wesen Verschiedenes. Da wird ein höheres Princip anerkannt, nur seine Aeußerung in einer unordentlichen und rohen Weise erwartet, wie sie ausgenommen allfällig die Zeiten außerordentlicher Entwickelung nicht eintritt; hier dagegen sollen die höchsten und schwierigsten Angelegenheiten des menschlichen Geistes auf eine Weise behandelt werden, die sie ganz dem zufälligen

Meinen der Menge preisgibt. Ueber die höchsten Wahrheiten, welche die tiefsten Geister nie recht zu bewältigen vermögen, soll da verhandelt werden, wie man es in den gewöhnlichsten Primarschulsachen nicht zuläßlich finden würde. Die Zustimmung der Gemeindeglieder zu der vorgetragenen Lehre ist zwar ihrer Natur nach eine freie, und es ist eine um so größere Selbstthätigkeit auch der Ungebildetern bei solchen Fragen möglich, da die Religion eben nicht nur ein Wissen, sondern ein Leben ist. Die Mitthätigkeit der Gemeinde in Lebendigerhaltung und Fortbildung der Lehre und des Glaubens wird sich aber richtig vollziehen nicht in solchen in einzelne Augenblicke sich zusammendrängenden Entscheidungen durch Händeaufheben oder Zuruf, sondern in dem unausgesetzt thätigen Lebensproceß der Gemeine, und die Zustimmung zu der Lehre eines bestimmten Lehrers wird jederzeit am angemessensten ausgedrückt werden durch die Theilnahme, die er findet. Unsere Philosophen, hierin abweichend von den Lichtfreunden, begehren auch selbst nicht eine solche Kircheneinrichtung. Wie der Kaiser nicht über den Grammatikern, so soll selbst eine freie Volksgemeinde nicht über diesen Metaphysikern stehen. Es wäre auch zur Zeit noch ganz entschieden im Interesse der Anhänger der alten Glaubensweise, wenn die Gemeinden über solche Fragen abzustimmen hätten, denn mit Ausnahme der nicht sehr dicken Mittelschicht der Bildung, würden sich durchgängig die Bevölkerungen für die herkömmliche, jedenfalls nicht für die pan- und atheistische Ueberzeugung erklären.

Für uns selbst fürchteten wir uns eben nicht vor einer solchen Bethätigung der Gemeinden. Und wirklich wünschen wir eine weit größere Selbstständigkeit derselben. Nur wäre es besser, daß ein von innen herausstrebendes religiöses Leben die freiern Formen erzeugte, als daß man sie den Gemeinden aufdränge, sei es, um in Uebereinstimmung zu bleiben mit den politischen Lebensformen, sei es, um in kirchlicher Hinsicht Experimente zu machen, wie die Anatomen, welche einen Leichnam galvanisiren, um die noch vorhandene Erregbarkeit zu prüfen.

Mit der Zeit wird es dahin kommen, daß, besonders wo die Kirchenangelegenheiten von ungeistlichen Gewalten schonungslos behandelt werden, was noch von wirklich religiösem Leben vorhanden ist, sich zu Bildung unabhängiger religiöser Gemeinden zusammennehmen wird, vielleicht jedoch ebenso schnell, wenigstens in größern Massen, daß der irreligiös gewordene Staat die Kirche, wie Abraham seine Magd Hagar, von sich stößt, und sie zwingt, eine selbstständige Existenz zu erringen. Mit solchen Gedanken sich vertraut zu machen, ist gewiß nicht mehr unzeitig, und man muß nicht unbedingt davor erschrecken. Wie die Kirche, und überhaupt fast in allen auch nicht christlichen Gestalten das religiöse Gemeinleben, in der Privatsphäre entstanden ist und aus dieser herauswachsend das gemeinsame Leben sich unterworfen hat, so wird wahrscheinlich auch der Neubau der jetzt verfallenen Kirche einmal auf einem ähnlichen Wege zu Stande kommen. Wir unsrerseits begehrten jedoch auch Experimente dieser Art nicht zu beschleunigen. Die Fassung des Staats, als der die Gesammtheit der sittlichen Interessen umfassenden gemeinsamen Lebensform, ist wenigstens nicht als unedel zu verwerfen. Zu einem solchen Staatsleben würde aber wirklich auch das religiöse Leben als eine eigene Seite oder Sphäre mitgehören. Und auch in der gegenwärtigen höchst unvollkommenen Wirklichkeit soll die Kirche dem Staat gegenüber sich nicht anmaßen, die einzige Inhaberin und Pflegerin des Sittlichen und Geistigen zu sein. Auch wenn das Religiöse nicht nur als eine der Gesammtheit des Staatslebens eingeordnete, sondern als eine höhere, über dem eigentlichen Staatsleben stehende, die verschiedenen Staaten geistig um fassende Sphäre aufgefaßt wird, würde eine völlige Trennung des religiösen Gemeinlebens vom politischen nicht theoretisch richtig heißen können. Und in der Wirklichkeit sollte jede kleinere oder größere religiöse Gemeinschaft sich wohl prüfen, ob sie die geistige Kraft in sich trage, welche zur selbstständigen Herstellung eines gesunden und kräftigen kirchlichen Lebens erforderlich ist, ehe sie Ansprüche erhebt,

deren Gewährung die ungewöhnlichsten Anforderungen unerbittlichst an sie stellen würde.

Manche Politiker unserer Zeit sind, bei aller sonstigen Bewunderung der amerikanischen Zustände, dieser Freigebung des Kirchlichen abgeneigt, weil sie denn doch annehmen, die religiösen Interessen der Völker seien so groß, daß auf dieser Grundlage eine der irreligiösen Bildung, welche sich des Staats bemächtigt, gefährliche Macht sich erzeugen könnte. Deßwegen lehren sie die strengste Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Eine größere Ungereimtheit gibt es jedoch nicht, als durch vollständiges Absehen von allem Religiösen bei allen politischen Dingen den Staat, als solchen, für nicht christlich, für eine Gemeinschaft ohne Religion (wie selbst Herr Zeller sich über diesen von ihm auf's Entschiedenste angestrebten Zustand ausdrückt),*) zu erklären, und denn doch die noch etwa vorhandene Religion den irreligiösen Gewalten zu unterwerfen. Unsere Philosophen arbeiten aus allen Kräften auf diesen Zustand hin, so ganz liegt er jedoch nicht in ihrer Absicht. Sie wünschten für sich in ihrer kirchlichen Stellung eine weit größere Selbstständigkeit, als die Geistlichen in einigen Staaten der neuesten Form genießen. Allein selbst dieser ungereimten, für ein zartes religiöses Gefühl oft fast unerträglichen Lage, welche in religiöser Hinsicht schlimmer ist, oder doch werden kann, als der Zustand der Christen in der Türkei, wird man sich unterziehen sollen, so lange noch eine gewissenhafte Ausübung des geistlichen Amtes in der jeweiligen Sphäre möglich bleibt. Die Geistlichen sind gegenwärtig, freilich in anderer Weise, als dieß von Petrus gesagt ist, in einer Lage, daß oft ein Anderer sie führt, wo sie nicht hinwollen. Deßwegen brauchen sie aber nicht aufzuhören, Geistliche zu sein, wie auch Petrus deßwegen nicht weniger der Apostel blieb. Alles leiden, aber nicht Alles thun — dieß sollte ihr Wahlspruch sein. Der Tendenz dieser Politiker, sowie auch dem

*) Zeller, der christliche Staat und die Wissenschaft in den Jahrbüchern der Gegenwart 1844.

Geiſt des Syſtems unſerer Philoſophen entſpricht einzig die von Strauß, Feuerbach und Viſcher geforderte gänzliche Auflöſung der Kirche. Viſcher will jedoch in jeder Gemeinde zweierlei Lehrer anſtellen, neben denen für „die niedrigen Elemente des Unterrichts einen für die geiſtigere, ſchon den ſittlichen Menſchen umfaſſende Sphäre und die redneriſchen und die rituell erhebenden Formen des Cultus“ — nämlich Reden bei Geburten, Begräbniſſen, Vermählungen, und auch andern feſtlichen Anläſſen. Nun, wenn es ſoweit gekommen iſt, und die Herſtellung eines freien Kirchenlebens im amerikaniſchen Sinn nicht möglich wäre, ſo würde eine ſolche Oberlehrerſtelle in einer gewöhnlichen Gemeinde gar nicht unangenehmer ſein, als jetzt die des Geiſtlichen, und ſofern keine Verläugnung der Ueberzeugung dabei Statt zu finden brauchte, und die Lehrthätigkeit in der jeweiligen Sphäre weſentlich frei bliebe, würde man vielleicht ſelbſt in eine ſolche Lage ſich fügen ſollen.

Im unfreiern Zuſtande, wie im freiern, würde es ſich aber jedenfalls gebühren, daß den Gemeinden die Wahl ihrer Geiſtlichen überlaſſen werde. Die Natur des Verhältniſſes, welches nur bei aufrichtigem Vertrauen und Zuneigung einen Werth hat, verlangt überhaupt, daß die Gemeinde ſich bei dieſer Sache bethätige, und ganz beſonders dringend wird dieſe Forderung in einer Zeit, wo die Ueberzeugungen in Hinſicht auf das Religiöſe ſo ungleich ſind. Wir möchten einer Gemeinde, in welcher die Denkweiſe mancher Lichtfreunde oder unſerer Philoſophen vorherrſchte, nicht einen orthodoxen Geiſtlichen aufdrängen; aber ſo wäre es doch wohl auch billig, daß eine chriſtliche Gemeinde nicht einen Geiſtlichen der neueſten Fabrik anzunehmen gezwungen würde.

Dieſe Eine Einrichtung halten wir in Zuſtänden, wie ſie bereits in den reformirten Kantonen der Schweiz geworden ſind, für wichtiger, als alle ſonſtigen Fragen über Kirchenverfaſſung. Daß die Wahlen nicht ſelten ſchlimmen Einflüſſen und dem unverſtändigſten Zufall preisgegeben ſein würden, verhehlen wir uns nicht. Und dennoch iſt dieß der erſte und

beinahe einzige Wunsch, den wir in unsern eigenen Verhältnissen in Hinsicht auf Kirchenverfassung zunächst geltend machen möchten. Das Uebrige kann erst von einer spätern Zukunft erwartet werden.

Nochmals sagen wir: Die Religion ist nicht vorzugsweise ein Wissen, sie ist wesentlich Leben und Kraft, der Kirche kann nicht bloß mit Verfassungskünsteleien und Wissenschaft geholfen werden. Allerdings liegen in allen bedeutsam gewordenen Religionen theoretische Principien von unter gewissen Umständen treibender Kraft; die eigentliche religion- und kirchenstiftende Macht jedoch liegt weit mehr auf der praktischen Seite. Mit der Geltendmachung des praktischen Elements in der Religion muß Ernst gemacht werden, aber auf sehr andere Weise, als unsere kritischen Theologen und speculativen Philosophen wenigstens bisher, ungeachtet ähnlicher Aeußerungen, dazu Anstalt gemacht haben.

Mache man Ernst mit der Hervorhebung des Praktischen. Mache man es zur ersten Aufgabe aller religiösen Bethätigung, das individuelle Wesen nach seiner jeweiligen empirischen Bestimmtheit in das richtige Verhältniß zum Ewigen, Göttlichen zu setzen — in Uebereinstimmung mit den ewigen Gesetzen des Wahren und Guten — aber man thue dieß wahrhaft praktisch, nicht mit Worten, sondern mit der That. Daß dieß so sehr wenig geschieht, das ist das große Uebel unserer Zeit. Nicht sowohl die der Religion feindlichen Theorien haben die lebendige Religiosität untergraben, als vielmehr die Erschlaffung der Letztern hat die Theorie ungläubig werden lassen. Daß die Gesinnung, die ganze Geistesrichtung des heutigen Geschlechts sich so rückhaltlos in das Diesseitige, Sinnliche, Materielle hinausgießt, das ist weit schlimmer, als daß Sophisten eigne, dieser Geistesrichtung entsprechende Theorieen der Diesseitigkeit aussinnen. Dieses Uebel ist ein allgemeines. Es seien uns aber einige Bemerkungen erlaubt über die, bei welchen es auch in kleinerem Maaße ein größeres Verderben ist. Wie überhaupt bei den Gebildeten, so ist auch bei den Theologen das theoretische Interesse zu sehr vorwaltend

geworden. Die proteſtantiſchen Geiſtlichen ſtudiren, aber ſie werden nicht erzogen. Eine ſchwierige, weitläufige oft faſt ſonderbare Art des Wiſſens eignen ſie ſich an; aber daß die Religion in ihnen eine Tugend, eine Kraft, eine ihr ganzes Weſen durchdringende Lebensmacht werde, darauf iſt ihre Bildung nicht gehörig angelegt. Vielmehr iſt ein großer Theil der Beſchäftigungen, zu welchen ſie angehalten werden, ſo beſchaffen, daß ſie kaum beſſer darauf berechnet ſein könnten, ſie untauglich zu machen zum geiſtlichen Beruf. Und von keiner Art theologiſcher Wiſſenſchaftelei, kann dieß mit mehr Grund geſagt werden, als von derjenigen unſerer Kritiker und Philoſophen.

Wie wir ſchon anderswo*) geſagt haben: faſt Alles ſollte anders werden in den kirchlichen Dingen, beſonders bei den Proteſtanten. Wir meinen nicht, daß die Bildung der Geiſtlichen geringer ſein dürfe, im Gegentheil, wenn die gottesdienſtlichen Handlungen ſich bei dem gebildetern Theile der Völker in einigem Anſehen erhalten ſollen, ſo iſt eine umfaſſendere, großartigere, allſeitigere Bildung der Geiſtlichen erforderlich. Der gewöhnliche Geiſtliche ſollte allem gewachſen ſein, was in ſeinem Kreiſe von der Weltbildung an ihn kömmt, der höher ſtehende allem, was die ganze Bildung enthält. Der Staat kann fortbeſtehen, wenn gleich die wichtigſten Functionen in die Hände der weniger Gebildeten gelegt werden; unmöglich aber eine Kirche, welche die Völker unſerer Zeit in ihrer Geſammtheit umfaßte. Die ganze theologiſche Bildung bedarf einer durchgreifenden Umgeſtaltung.

Aber auch die ganze praktiſche Stellung der Geiſtlichen muß eine ganz andere werden, ähnlich dem urſprünglichen Apoſtolat oder dem, was gegenwärtig bei manchen Miſſionarien zu ſchauen iſt, obgleich ſelbſt unter dieſen nicht bei Allen. Die gegenwärtige Zeit fordert von den Geiſtlichen etwas ganz Anderes, als was genügte, um eine auf ariſtokratiſcher Autorität ruhende Religion wenigſtens äußerlich zu erhalten. Da

*) Die Bedeutung des Communismus.

die Kirche wieder neu erbaut, wieder von neuem der Welt abgerungen werden sollte, so sind die nämlichen Anstrengungen erforderlich, wie die, durch welche sie ursprünglich erbaut worden ist. Und daß die Sitten milder, die Lebensweise verfeinerter, gerade das macht die Aufgabe der Geistlichen schwerer. Die nämlichen Entsagungen sollten sich gefallen lassen nicht Fischer und Zöllner, sondern durch ihre ganze Erziehung an die Genüsse unserer Civilisation gewöhnte Männer, bei den Protestanten überdieß mit Familien, die an diese Bedürfnisse gewöhnt sind. Fast das Uebermenschliche fordert die Aufgabe der Zeit von den Geistlichen. Und sie fordert es unerbittlich. Nichts in der Welt ist unzureichender für die Unermeßlichkeit seiner Aufgabe, als beinahe die ganze Weise der geistlichen Einrichtungen bei den Protestanten, obgleich die Geistlichen durchgängig Leute sind, die von den andern Ständen an Bildung und Moralität nicht übertroffen werden. Das katholische Kirchenwesen entspricht den Anforderungen der Zeit auch nicht, doch bei gleicher intellectueller und sittlicher Kraft läge in seinen Einrichtungen eine unberechenbare Erleichterung. Wer seine Existenz retten, geschweige wer eine Wirksamkeit ausüben will, darf nicht der durchaus demokratischen Strömung der Zeit widerstreben. Das müssen aller Orten namentlich auch die Geistlichen lernen, und auch dieß ist nicht leicht, wenn sie, wie Plato, bei einem gewissermaßen ähnlichen Treiben und Drängen, von den Philosophirenden sagt, rein bleiben wollen von dem Schmutz, der sich im Marktgewühle der Welt fast jedem anhängt. Die katholischen Geistlichen sollten aber leichter der Zeit genügen lernen, daher hat die katholische Kirche ganz andere Aussichten, als die protestantische, gesetzt in manchen Stücken sei ihre Unverträglichkeit mit der Strömung der Zeit noch größer. Da ist aber leichter zu helfen. Doch werden sie ebenfalls über das Tridentinum hinaufsteigen müssen, um den Standpunkt zu gewinnen, von wo aus sich die Welt wiederum erobern läßt. Und nicht in Satzungen liegt auch dort die Kraft, sondern in Thaten.

Aehnliche, nur nicht ganz so große, Anforderungen müssen gestellt werden an Alle, die sonst in irgend einer Stellung den Neubau des verfallenen Tempels fördern wollen. Aus der Kirchlichkeit, wie sie seit einiger Zeit hin und wieder unter den höhern Ständen sich zeigt, wird schwerlich sich Großes herausbilden. Die Welt wird weder in geistiger noch in physischer Hinsicht erobert und beherrscht werden von denen, die in weichen Kleidern gehen, gut essen und trinken wollen, bei denen ein Schnupfen von Frau oder Kind jeden Augenblick alle andern Interessen in den Hintergrund drängen kann. Diese Classen hängen nicht weniger an dieser Welt, als die Leute der ruchlosen Bildung; sie sind freilich gesitteter, der Hauptunterschied zwischen beiden Arten ist aber der des gebrochenen und des naturkräftig treibenden Lebens.

Mit dem Praktischen in der Religion muß es Ernst werden bei Allen, die sich um sie bekümmern — mit der Liebe, nicht wie die Irreligiösen auf's Widerlichste davon reden, sondern wie etwa die barmherzigen Schwestern sie üben, mit der Erhebung über den sinnlichen Genuß, mit der Lust der Entsagung, mit dem demüthigen Hochsinn der Bedürfnißlosigkeit, mit der Unterstützung großartig sittlich-religiöser Werke durch die so verfügbar gewordenen materiellen Güter. Die bisherigen höhern Classen kommen im Fortgang der neuesten socialen Umwandelungen mehr oder weniger in die Stellung von Proscribirten. So lange aber die europäische Civilisation im Ganzen sich behauptet, noch Sicherheit der Privatexistenz sich erhält, bliebe ihnen in der angedeuteten Richtung ein Feld herrlicher Thaten.

Auf die angedeutete Weise sollte die Kirche neu erbaut werden können. Unter diesen Bedingungen würde sich eine Gestaltung der Lehre finden, eine Verfassung und eine Stellung zum Staat, wornach zu fragen sich einstweilen fast nicht verlohnt. Ist man aber solcher Auffassung nicht fähig, so kommt man, hier schneller, dort langsamer, wirklich entweder in einen Zustand, wie der von unsern Pantheisten angestrebte, oder wohl allgemeiner, in den amerikanischen — jedenfalls

zu einer Auflösung der Kirche als eines christlichen und doch die Völker umfassenden Instituts. Doch gestaltet sich dann in den meisten europäischen Ländern Alles noch um Vieles schlechter, als die Pantheisten wollen, und als es in Amerika ist. Das Heilige verschwindet aus dem Leben. Neben dem Unglauben und der vorherrschenden Irreligiösität würde mannigfaltiger Aberglaube aufwuchern, und damit mancherlei gewissermaßen religiöse Verrichtung sich erzeugen, ähnlich, wie in China, aber auf viele Generationen hinaus nicht gemeinsame, geistige, lebenskräftige Religion. Möchte die Humanität, welche das angebliche Ziel der neuern Bildung ist, in ihrer sittlichen Tiefe erfaßt werden. Dann behält das Dasein immer einen Werth. Und wer das Rein-Menschliche gefunden hätte, der würde, als das noch unendlich Höhere, auch Gott finden.

Wie wahrscheinlich für die nächsten Generationen die Herstellung der Kirche sei? — auf diese Frage wissen wir nur die Antwort Christi auf eine ähnliche: Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist möglich bei Gott. Das Gute müßte nicht das Urewige sein, wenn es in irgend einer Zeit aufhören könnte.